ANTANAS

MACEINA

RAŠTAI

III

ANTANAS
MACEINA

RAŠTAI

III

Trilogija
„COR INQUIETUM"

Vilnius
„Mintis"
1990

UDK 101.9 Maceina
Ma32

Serija leidžiama nuo 1987 m.

M $\frac{0302010000—147}{M851(08)—90}$ 14—90

ISBN 5-417-00338-7

© „Minties" leidykla, 1990

ANTANO MACEINOS SUGRĮŽIMAS

Kažkas yra pasakęs, kad žmogus yra dvimatė būtybė. Iš tikrųjų žmogus nėra vientisas kaip akmuo, kaip medis arba kaip laumžirgis. Jo prigimtyje nuo amžių pradžios grumiasi du pradai, ir nė vienam nelemta tapti šių grumtynių nugalėtoju. Žmogus yra švytuoklė, kabanti tarp dangaus ir žemės, o jo širdis tarsi paukštis nuolat blaškosi tarp grumsto ir žvaigždės. Žmogaus egzistencijos vieta yra didysis *Tarp:* tarp Dievo ir gyvulio, tarp kūno ir sielos, tarp gamtos ir antgamčio, tarp būtinybės ir laisvės. Žmogus visada siekė harmonijos, tačiau pasiekti ją galima tik tapus arba angelu, arba gyvuliu, vadinasi, nustojus būti žmogumi. Disharmonija yra mūsų, mirtingųjų, lemtis ir prakeikimas. Kartą išvaryti iš rojaus, ten mes jau nebesugrįšime. Tačiau ši tragiškoji lemtis nėra tik prakeikimas. Iš jos kyla visi didieji žmogaus siekiai, ir stovėdamas ant žemės, jis stiebiasi į dangų, trupindamas grumstą, paverčia jį žvaigžde. Tik tas amžinasis dualizmas yra žmogaus kūrybiškumo šaltinis. Tik būdamas tame *Tarp* žmogus tampa kūrėju, žmogus tampa laisvas, žmogus tampa žmogumi. Žmogus apskritai yra tik tiek, kiek jis tampa. Štai kodėl žmogus gimsta du kartus. Pirmąjį kartą žmogus gimsta kaip gamtiškoji būtybė, ir nuo tos akimirkos prasideda tos būtybės tapimas žmogumi. Ir jeigu toji būtybė išties tampa žmogumi, šitokį tapsmą galima pavadinti antruoju gimimu arba atgimimu. Žmogus gimsta gyvuliu, o atgimsta žmogumi. Tauta, kaip ir paskiras žmogus, irgi gimsta du kartus. Pirmasis gimimas — tai gamtinės žmonių bendrijos išsiskyrimas iš pirmapradžių ūkanų. Tokia bendrija pamažu telkiasi, sukurdama savo kalbą, papročius, tradicijas, dievus ir reikmenis. Ir ilgainiui sukuria savo daiktiškąjį pasaulį, t. y. tą vietą, kurioje jai lemta gyventi ir kuri, praslinkus ilgiems amžiams, tampa bendrijos tėvyne. Tačiau tokia gamtinė bendrija, netgi susaistyta dvasiniais simboliais, šnekanti viena kalba ir gyvenanti vienoje teritorijoje, dar nėra tauta. Tauta

yra idealus darinys. Ji egzistuoja tik paskiro individo sąmonėje. Galima sakyti, kad tauta yra idealus sutelktinis individas, per atskiro individo sąmonę suvokiantis savo išskirtinį individualumą. Tokio idealaus sutelktinio individo suvokimą mes vadiname tautine savimone. Tauta yra sąmoningų, t. y. laisvų ir mąstančių, individų junginys. Tautiniai ryšiai yra idealūs ryšiai. Tauta atsiranda tik tada, kai susiformuoja tautinė savimonė. Žmonių bendrija be tautinės savimonės dar nėra tauta. Ne tauta yra tautinės savimonės priežastis, o priešingai: tautinė savimonė yra tautos, kaip sutelktinio individo, atsiradimo prielaida. Štai kodėl aš sakiau, kad tauta gimsta du kartus. Pirmąjį kartą ji užgimsta gamtinės būtinybės įsčiose, antrąjį — atgimsta antgamtinės laisvės lopšyje. Todėl tikrasis tautos gimimas yra jos atgimimas laisvėje, kuri pirmiausia suprantama kaip politinė laisvė. O tokia laisvė ir yra ne kas kita kaip sutelktinio individo būties savimonė. Tautinis atgimimas yra absoliuti metafizinė akimirka, ištinkanti kiekvienos istorinės bendrijos kelyje į save. Tik nuo šios akimirkos prasideda ir tauta, ir tikroji tautos istorija.

Tauta ir tautinis atgimimas yra tapatūs dalykai. Visos istorinės tautos yra atgimimo kūdikiai. Bet jeigu tauta gimsta du kartus, tada tautinis atgimimas gali būti tik vienas. Tačiau toks vaizdinys dažnai neatitinka tikrovės, todėl jį turime laikyti tik idealiu modeliu. Esama tautų, kurių sklaida šį modelį atitinka. Tai laimingos tautos; jų istorinis kelias palyginti aiškus ir paprastas. Jų savimonė nukreipta į ateitį, kurion harmoningai ir nepastebimai įausta jų praeitis. Tokiu keliu ėjo graikai, prancūzai, anglai bei švedai. Bet esama tautų, kurių kelias nebuvo toks lygus ir tiesus. Tai tautos, kurias likimas privertė atgimti ne vieną, o keletą kartų. Tokia lietuvių tauta. Dabartinę mūsų istorijos akimirką mes vadiname tautiniu atgimimu. Bet šis mūsų atgimimas turi visai kitokią prasmę negu, tarkim, prancūzų ar vokiečių atgimimas; pirmųjų pavadintas Švietimu, antrųjų — Reformacija. Skirtingai nuo didžiųjų Europos tautų, mes atgimstame mažų mažiausiai trečiąjį kartą, jeigu pirmuoju atgimimu laikysime „Aušros" ir „Varpo" gadynę. O antrasis arba trečiasis atgimimai yra labai saviti; jie skiriasi nuo pirmojo vienu lemtingu bruožu, kurį aš pavadinčiau sugrįžimu. Tauta, atgimstanti antrąjį arba trečiąjį kartą, priversta sugrįžti į savo pirmąjį atgimimą ir susigrąžinti tai, kas buvo atrasta ir padaryta atgimus pirmą sykį. Todėl pakartotinai atgimstanti tauta visų pirma atsigrįžta į praeitį, nusisuka nuo dabarties ir tik akies krašteliu žvelgia į ateitį. Sugrįžimas yra ne kas kita, o tik kaip reikiant negimusios praeities

atgaivinimas. Neatgaivinus praeities, nesusigrąžinus pirmųjų atgimimų, neįmanoma atgimti dar sykį. Praeities sugrįžimas ar jos susigrąžinimas suriša nutrūkusią laikų grandinę ir atkuria vientisą istorinę savimonę. Tušti, neistoriniai tarpsniai tarsi išnyksta, ir praeitis regima taip, tarsi visa ji būtų buvusi istoriška ir rišli. Tauta tarsi sugrįžta iš tremties.

Dabar mes gyvename kaip tik tokio sugrįžimo laiką. Mes grįžtame iš tremties. Sugrįžta mūsų kalba ir istorija, mūsų pergalės ir pralaimėjimai, sugrįžta mūsų kilnumo ir niekšybės akimirkos, sugrįžta mūsų kankiniai ir išdavikai, mūsų didvyriai ir niekadėjai, sugrįžta mūsų politikai ir poetai, mūsų darbai ir mūsų mintys. Būname sugrįždami. Todėl ir paklauskime: kas yra sugrįžimas? Ar paprasta ir lengva sugrįžti? Apskritai sugrįžimas gali būti dvejopas: tai sugrįžimas erdvėje ir sugrįžimas laike. Sugrįžimas erdvėje nekelia didelių problemų, ypač mūsų epochoje. Gerokai sunkesnis sugrįžimas laike. Mat erdvė nekeičia laiko, o laikas — gyvasis individo gyvenimo ir tautos istorijos laikas — keičia erdvę. Erdvė nekeičia nei mūsų pačių, nei mūsų pasaulio, nes galų gale ji pati yra mūsų pasaulis. Bet mus ir mūsų pasaulį smarkiai keičia laikas. Todėl kaip tik sugrįžimas laike yra ypač sunkus, todėl žmonija yra sukūrusi mitą, kurio esminis sandas yra viską į nebūtį nusinešantis laikas. Pranašas, išėjęs į dykumas, sūnus paklydėlis, apleidęs tėvų namus, tremtinys, išvarytas iš savo tėvynės, — visi jie, jeigu bando sugrįžti, grįžta laike. O sugrįžti laike — vadinasi, įveikti arba atgauti prarastąjį laiką, nes sugrįžti visų pirma reiškia sugrįžti ten pat, kur buvai iki išeidamas, ir susigrąžinti tai, ką išeidamas turėjai ir kame buvai. Ar tai įmanoma padaryti? Sugrįždamas pirmiausia turi susigrąžinti save. Bet juk tai neįmanoma, nes esi negrįžtamai pasikeitęs; laikas nusinešė tavo ankstesniąją būtį, ir dabar esi visai kitoks. Negana to: sugrįžti reiškia susigrąžinti savo pasaulį. Bet juk tai irgi neįmanoma, nes anas pasaulis, kuriame buvai iki išeidamas, jau pasikeitęs. Jo nebėra, ir tu sugrįžti į šį, vadinasi, į *kitą* pasaulį. Aname buvai, o į šį reikia įsibūti. Todėl sugrįžimas yra ne tiek atgavimas, kiek netektis ir kančia. Todėl ne visiems ir ne visada lemta sugrįžti, todėl sugrįžimas gali ištikti ne kaip atgimimas, o kaip mirtis. Gal tardamas „išėjusiems negrįžti" Marius Katiliškis kiek perdėjo, bet labai nedaug. Tikras sugrįžimas visada sunkus ir tragiškas.

O dabar sugrįžimo problemą sukonkretinkime. Pas mus, į Lietuvą sugrįžta Antanas Maceina (1908—1987), vienas iš nedaugelio tikrų mūsų tautos mąstytojų. Galime apgailestauti, kad sugrįžta ne jis pats, ne kaip asmuo, ne kaip egzistencija.

Neseniai jo netekome. Maceina mirė tremtyje. Tačiau sugrįžta Maceinos mintis, o juk filosofo mintis yra jo esmė ir jo siela. Todėl galime ir džiaugtis, nes, išvydęs savo raštus, išleistus Lietuvoje, tikriausiai džiaugtųsi ir pats Maceina. Tačiau aš nenoriu, kad šis trumpas įvadas į Maceinos raštus būtų vien tik džiūgavimas ir panegirika. Besaikio gyriaus, susižavėjimo šūksnių, pamaldžiai sudėtų rankų ir liaupsių geidauja minios numylėtiniai, artistai ir kino ar sporto žvaigždės. O Maceina nebuvo nei minios stabukas, nei krepšinio žvaigždė. Jis buvo filosofas. Tai reiškia — tarnaitės tarnas. Filosofija gyvuoja jau keletą tūkstantmečių, bet aš nežinau tokio meto, kad jai būtų buvusi uždėta princesės karūna ar kad jai būtų plojusi minia. Dažniausiai filosofijai tekdavo kuklus tarnaitės vaidmuo. Iš pradžių ji buvo teologijos, paskui mokslo, o galiausiai ideologijos tarnaitė. Todėl jai nereikia nei komplimentų, nei liaupsių. Filosofija visų pirma yra dviejų laisvos dvasios žmonių dialogas. Ji gimė iš laisvės, todėl nepripažįsta nei vergų, nei ponų, nei šventųjų, nei kankinių. Filosofija pripažįsta tik lygiateisius dialogo partnerius. Giliausia savo prigimtimi ji demokratiška. Ne iš kur kitur, o iš sokratiško dialogo išaugo visa Vakarų demokratija. Štai kodėl aš neketinu liaupsinti Maceinos, nors to ir reikalautų laiko dvasia. Aš tik noréčiau skaitytoją parengti dialogui su Maceinos mintimi. Aš noréčiau apmąstyti tokio dialogo galimybės sąlygas. Tai nėra antraeilis dalykas, nes mes galėsime sakyti, kad Maceina sugrįžo į Lietuvą, tik tada, kai būsime pasirengę laisvam dialogui su jo mintimi. O dialogas galimas tik su gyva mintimi. Mintis, kaip, beje, ir žmogus, gyva savo galimybėmis. Tai reiškia, kad ji gyva tik tada, kai ji pagimdo kitą mintį arba pažadina kito mąstančio žmogaus egzistenciją. Jeigu mintis lieka savyje ir sau, uždaryta į knygos kalėjimą, negyva ir sustingusi lyg gelžbetonio luitas, tada geriausiu atveju ji gali būti rodoma muziejuje it kokia faraono mumija. Daug mes turime tokių mumifikuotų minčių, aiškiai per daug. Ir jos mums nereikalingos. Bet mes labai stokojame gyvos minties. O minties gyvumas sutampa su jos vaisingumu. Nuo ko gi priklauso minties vaisingumas? Aišku, visų pirma nuo pačios minties. Ji pati savaime turi būti tikra, tiksli, stipri ir esminga, ir tik tada ji bus vaisinga. Be to, ji turi būti sveika. Juk tik sveika moteris gali gimdyti gražius vaikus. O mintis turi moters prigimtį, nors dažniausiai gimsta vyro galvoje. Tačiau minties vaisingumas priklauso ne tik nuo jos turinio. Jeigu mintis gyva savo galimybėmis, ją galima palyginti su sėkla. Ji tampa išties vaisinga tik tada, kai krenta į palankią intelektualinę dirvą, joje numiršta ir išlaisvina savo

galimybes: iš jos išdygsta naujos minties augalas. Ar Maceinos mintis dabarties Lietuvoje ras tokią palankią dirvą? Paklauskim paprasčiau: ar Maceina bus suprastas, ar jis taps organiška mūsų aukštosios kultūros dalimi kaip, tarkim, Donelaitis, Kudirka, Maironis, Mykolaitis-Putinas ar Martinaitis? Jūs pastebėjote, kad aš nepaminėjau nė vieno praeities ar dabarties lietuvių filosofo vardo. Ir visai neatsitiktinai. Kalbėdamas apie Maceinos sugrįžimą, aš turiu galvoje jo įėjimą į visą lietuvių dvasią. Tuo tarpu filosofija šioje dvasioje, atrodo, dar nesurado sau vietos. Būkime savikritiški: tikrojo filosofinio mąstymo kontinente mes vis dar esame tarsi kokie klajokliai, neturintys savo namų — laisvo, mąstančio proto ir metafizinio racionalumo namų. Šiuo požiūriu mūsų kultūra yra gerokai skurdesnė už didžiųjų Vakarų Europos tautų kultūrą. Kantas ir Šopenhaueris vokiečiams, Paskalis ir Kamiu prancūzams, Kierkegoras danams yra organiška jų dvasios ir net mentaliteto dalis. O mums tokie mūsų mąstytojai kaip Šalkauskis, Jakštas, Girnius ir tas pats Maceina vis dar sklando kažkur mūsų intelektualinio kontinento periferijoje. Patys sau neprisipažindami, mes vis dar žvelgiame į juos kaip į kokius egzotiškus paukščius, kuriuos galima laikyti auksiniame narvelyje, bet tik, gink Dieve, neišleisti laukan, nes, ko gero, jie sumanys sugadinti tokią puikią vietinių labai dėslių vištų veislę. Mes vis dar baidomės ir vengiame filosofijos, bet kaip tik todėl bejėgiškai pasiduodame pseudofilosofijos kerams. Tokią mūsų šviesuomenės baimę ir nepasitikėjimą filosofija galima pastebėti kiekviename žingsnyje, kiekviename „intelektualiame" rašinyje ir kiekviename „protingame" pokalbyje. Žinoma, kaip ir kiekviena intelektualinė baimė, ir ši pasirodo per savo priešingybę, šiuo atveju per pseudofilosofinius plepalus apie visokiausias „būties formules", „filosofines potekstes", „simbolines gelmes", kurias mūsų rašto žmonės sugeba įžvelgti ten, kur tikros filosofinės minties nėra nė kvapo — kokiame jauno genijaus sukurtame bejėgiškame eilėraštyje, chaotiškomis spalvinėmis dėmėmis padengtoje drobėje ar paprasčiausioje medinėje trinkoje, kuri vadinama skulptūra ir kuri yra nei daugiau, nei mažiau kaip „universalaus ontologinių formų simbolizmo materiali emanacija". Keisčiausia tai, kad daugiausia filosofijos įžvelgiama tokiuose kūriniuose, kur mažiausia aiškumo ir daugiausia beformiškumo bei chaoso. Kita vertus, tai dėsninga: kur nėra nieko, tam galima priskirti bet ką, o tas „bet kas", neturint geresnio pavadinimo, pavadinamas filosofijos vardu. Filosofija mūsuose vis dar siejama su tamsa, neapibrėžtumu ir neaiškumu. Koks paradoksas ir koks pasityčiojimas iš filosofijos! Aiškiausio re-

gėjimo, tiksliausios minties, vidudienio valandos kūdikis aprengiamas nakties drabužiais. Filosofija verčiama teisinti viską, kas amorfiška, išskydę, miglota ir kieno tikroji sritis yra mistika ir pilvakalbystė. Žinoma, aš anaiptol nenoriu teigti, kad mes neturime profesionaliosios filosofijos, arba, kaip tą dalyką vadina Maceina, *filosofijos mokslo*. Priešingai — nors daugelis šio įvado skaitytojų tuo gal ir nepatikės, — mūsų profesionalioji filosofija jau šiuo metu yra pasiekusi teorinę brandą, ir nė kiek neperdėdamas galiu sakyti, kad ji yra, kaip sakoma, europinio lygio. Šis tas mūsų nuveikta, ir keletas mūsų filosofų profesionalų nepadarytų gėdos kokio nors Vakarų Europos universiteto filosofijos katedrai. Jeigu aš kalbėčiau tik apie mūsų profesionalus, Maceinos sugrįžimas nekeltų jokių rimtų rūpesčių. Negana to, galėčiau sakyti, kad Maceina jau seniai sugrįžęs ir priimtas kaip savas tarp savų. Tačiau man rūpi ne mūsų profesionalai, o bendra intelektualinė atmosfera, kuriai, beje, tie profesionalai daro kol kas labai nežymią įtaką. Man rūpi vadinamoji Lietuvos šviesuomenė, kuriančiųjų elitas, man rūpi rašytojai, literatai, kritikai, dailininkai, architektai, mokytojai, žodžiu, visi tie, kurių rankose mūsų tautos dvasinio atgimimo likimas ir kurių didžioji dalis filosofija mažų mažiausiai nepasitiki. Žinoma, šis nepasitikėjimas turi gilias šaknis praeityje ir, be abejo, lietuviškosios filosofijos istorijoje. Du kartus lietuviškoji filosofija bandė išsiristi iš lopšio ir atsistoti ant savo kojų. Ir abu kartus lopšinę jai dainavo sirena vardu Ideologija: trečiajame dešimtmetyje — klerikalinė, penktajame — proletarinė. Nėra ko stebėtis, kad didelė dalis mūsų šviesuomenės lietuviškąją filosofiją, ypač dabartinę, vis dar tapatina su ideologija. Tačiau ar tik lietuviškąją, ar tik dabartinę? Manau, kad ne tik ją. Nepasitikėjimo filosofija priežastys glūdi kur kas giliau, jų nepaaiškinsi vien tik istorinėmis aplinkybėmis ir mūsų filosofijos negaliomis. Man atrodo, kad šio fenomeno priežastys glūdi mūsų šviesuomenės (ir ne tik jos) sąmonėje ir net giliau — mentalitete. Patiks tai ar nepatiks mūsų intelektualams, tačiau aš drįstu pasakyti štai ką: mūsų sąmonė ir mąstysena yra perdėm ideologizuotos. Kas yra ideologizuota sąmonė? Kol kas glaustai ir pasiremdamas Marksu aš pasakysiu taip: tai iškreipta iliuzinė sąmonė, nesugebanti regėti pasaulį aiškiai, *tokį, koks jis yra*, vengianti aiškaus ir paprasto mąstymo, bijanti tiesos ir objektyvumo. Tokia sąmonė nenori ir nepajėgia priimti tikros filosofijos, nes pastaroji yra didžiausias ideologinio iliuzionizmo priešas. Mes žvelgiame į filosofiją su panieka visų pirma todėl, kad vengiame tikro mąstymo, ateinančio iš Vakarų mąstymo ir filosofijos tradicijos; vengiame bran-

daus ir vyriško mąstymo, kuris yra ideologizuoto, t. y. kūdikiško pseudomąstymo, priešingybė. Kaip žmoguje dažnai glūdi laisvės baimė, taip pat jame gali glūdėti ir aiškumo, t. y. aiškaus regėjimo ir aiškaus mąstymo, baimė. Ir ši mūsų baimė toli gražu neįveikta. Tuo tarpu Maceina yra tikras filosofas, t. y. laisvai, aiškiai ir paprastai mąstantis žmogus. Tai kaipgi jis gali pas mus sugrįžti, ar gali jis rasti vietą mūsų drumzlinose sielose?

Bet galbūt aš perdedu sakydamas, kad mūsų intelektualinė atmosfera yra perdėm ideologizuota? Gal tai niekuo nepagrįstas teiginys? Pabandysiu jį pagrįsti. Pradėsiu nuo bendro mūsų šviesuomenės požiūrio į filosofiją, t. y. nuo tų reikalavimų, kurie jai keliami, nors dažniausiai aiškiai nesuvokiami ir aiškiai neišsakomi. Apskritai mūsuose vyraujantis filosofijos vaizdinys — miglotas ir primityvus. Bene raiškiausiai toks primityvus filosofijos supratimas nusakomas tokiu reikalavimu: filosofija turi būti populiari, t. y. suprantama visiems be jokio vargo ir įtampos. Jeigu ji nesiduoda lengvai praryjama kaip koks detektyvinis romanas, tada kam ji išvis reikalinga? Filosofijos populiarumo reikalavimu prabyla vartotojiškas lengvumo poreikis. Tikra ir vertinga yra tik tai, kas lengva, na, o jeigu filosofija sunkiai įkandamas riešutas, tada ji nėra nei tikra, nei vertinga, jau nekalbant apie tai, kad ji neduoda jokios tiesmukai suprastos praktinės naudos. Kad praktinės naudos iš filosofijos neturime, tai žinoma nuo Sokrato laikų. Savo nepraktiškumu ji visų pirma ir skiriasi nuo ideologijos. Todėl vienintelis filosofijos pateisinimas lyg ir būtų jos populiarumas. Juk tai, kas populiaru, teikia malonumą, o malonumas jau yra šiokia tokia nauda. Tačiau, deja, netgi pati aiškiausia, pačia paprasčiausia kalba bylojanti filosofija populiari būti negali. Tikra filosofija neatsiejama nuo tik jai būdingos kalbos; kiekvienas tikras filosofas kuria savo kalbą, nes stengiasi išsakyti savo unikalų pasaulio regėjimą, todėl minties ir kalbos ryšys yra ne atsitiktinis, bet esminis. Individuali mintis gali būti išreikšta tik individualia kalba. O visos autentiškos filosofijos yra individualios, nors apmąsto ir pasako visuotinius ir visiems reikšmingus dalykus. Kanto mintis neatsiejama nuo Kanto kalbos. Skaitydami Kanto filosofijos perpasakojimus ar referavimus, Kanto filosofijos jūs niekada nesuprasite. Negana to, tuose perpasakojimuose jūs jos net nerasite. Bandyti populiarinti Kantą ar Heidegerį — tai tas pat, kaip populiarinti Prustą ar Muzilį, Šekspyrą ar Folknerį. Tai beviltiška. Ir nedera painioti dviejų dalykų: aiškumo ir populiarumo. Ir Kantas, ir Heidegeris rašo aiškia ir paprasta kalba, nes apmąsto ir pasako labai

paprastus dalykus. Tačiau, deja, tikras aiškumas beveik niekada nėra ir negali būti populiarus, nes jis reikalauja ne anonimiškos kasdienybės kalbos, o individualaus ir nekasdienio žodžio. Tą patį galima pasakyti ir apie Maceinos veikalus, spausdinamus šioje knygoje. Jų mintis yra aiški ir paprasta, jų kalba taip pat skaidri ir tiksli, tačiau jie jokiu būdu nėra ir negali būti populiarūs. Tad jeigu, imdami į rankas Maceinos raštų tomelį, jūs tikėsitės lengvo ir malonaus skaitymo, teikiamo populiarių knygelių, iškart meskite jį į šalį. Jeigu mes ir toliau tikėsimės, kad galima sukurti populiarią filosofiją, ir lauksime jos, Maceina nesugrįš į Lietuvą. Niekada.

Antra kliūtis Maceinos sugrįžimui — mūsų abejingumas tiesai, kuri būtų niekam nenaudinga siaura ir tiesmuka šio žodžio prasme, t. y. objektyviai teorinei tiesai. Kas gi yra tiesa? Visų pirma tai klausimas pasauliui, paties pasaulio paklausimas. Ieškoti tiesos — vadinasi, kelti klausimą pasaulio akivaizdoje ir rasti vienokį ar kitokį niekada ne galutinį atsakymą. Atsakymas yra pasaulio at-sakymas klausiančiajam. Bet pasaulis atsako tik tada, kai klausiančiajam rūpi pats pasaulis, daiktai savaime ir sau. Įsižiūrėti į daiktus dėl jų pačių — tokia yra tikro klausimo, vedančio į tiesą, preambulė. Tuo tarpu mūsų keliami klausimai yra visai kitokie. Jie nukreipti ne į pasaulį, o į mus pačius. Jiems trūksta svarbiausio dalyko — objektyvumo, gryno teorinio intereso. Aš beveik niekur ir niekada nesu skaitęs ar girdėjęs, kad kokiam mūsų intelektualui rūpėtų būti objektyviam ir siekti objektyvumo, taigi klausti pasaulį esmingai, dėl jo paties. Vienintelis siekinys, apie kurį aš girdėjau ir skaičiau, — tai „kažkokia" neapibrėžta, šilta salsva būsena, vadinama labai įvairiai — katarsiu, išgyvenimu, jauduliu, saviraiška arba — labai atsiprašau — tiesiog „kaifu". Pas mus veši pasaulio ir objektyvumo baimė, orientacija į save, į savo vidujybę, į jausmus, žodžiu, į savo subjektyvumą. Dirglumas, jautrūs nervai, moteriškas alpulys, psichopatinis ar patologinis svaigulys — štai labiausiai mėgstami mūsų „tiesos kriterijai". Tiesa turi būti maloni ir patogi, kitaip ji nereikalinga. Patikimiausias tiesos rodiklis — dvasinis komfortas. Deja, visas tas emocinis nežulys ne priartina prie tiesos, bet nuo jos nutolina. Deja, tiesa nepanaši į patogią apvalią moteriškaitę, besivoliojančią Palangos paplūdimy. Priešingai, tiesa rūsti ir tragiška, nes rūstus yra pasaulis ir tragiška žmogaus egzistencija. Tiesa beveik niekada nebūna maloni, ir filosofija to neslepia. Tokiai tragiškai tiesai atvira ir Maceinos filosofija. Komfortiškos tiesos nerasite ir šioje knygoje. Ir jeigu neatsisakysime mums įprasto pseudotiesos vaizdinio, jeigu užmerksime akis,

bijodami tiesiai pažvelgti į pasaulio Gorgonos veidą, Maceina neturės kur sugrįžti. Jis liks tremtyje.

Vengdami objektyvumo, kartu mes vengiame asmeninės atsakomybės už mąstymo aiškumą ir paprastumą. Aiškumas tapatinamas su primityvumu, paprastumas — su vulgarumu. Kažkaip savaime per daugelį metų įsivyravo nuostata, kad egzistuoja tik vienas aiškaus mąstymo modelis, kuris buvo pavadintas moksliniu. Mūsų mąstymas visur, pradedant filosofija, baigiant kulinarija, turėjo būti moksliškas. Visas racionalumas turėjo būti sutelktas vadinamojoje mokslinėje pasaulėžiūroje, kurią, nors ir kaip tai atrodytų keista, „formavo" labiausiai ideologizuotų žinijos sričių specialistai. Buvo toleruojamas ir garbstomas visoks niekalas, jeigu tik jis buvo paženklintas grifu „mokslinis". Taip buvo kratomasi asmeninės atsakomybės už tiesą. Už ją turėjo būti atsakingas Jo Didenybė Mokslas. Vešėte suvešėjo pseudomokslinis autoritarizmas, po kuriuo slypėjo ideologinė prievarta. Pats mokslas pas mus virto ideologiniu stabu, o tamsuoliška pagarba mokslo mitui — nauja stabmeldyste. Savaime suprantama, kad jokių tikslesnių moksliškumo kriterijų nebuvo ir negalėjo būti, nes gyvas gyvo žmogaus mąstymas nėra ir negali būti koks nors ypatingas, jo negalima įsprausti į griežtų kanonų ar vadinamojo metodo rėmus. Dalykas žymiai paprastesnis: mąstymas arba yra, arba jo nėra, žmogus arba sugeba mąstyti (t. y. nesugeba nemąstyti), arba nesugeba, ir jokios mokslo veikalų studijos ar mokslo populiarinimo žurnalų skaitymas čia nieko negali pakeisti. „Išmokti mąstyti" taip pat neįmanoma, kaip neįmanoma išmokti nutapyti gerą paveikslą arba sukurti tikrai poetišką eilėraštį. Galima išstudijuoti šimtus mokslo veikalų, galima dešimtmečius dirbti vadinamąjį mokslinį darbą ir kartu mąstyti taip, kaip mąstė urvinis žmogus, o gal net prasčiau. Ypač smarkiai „mokslinio mąstymo" taifūnas siautėjo vadinamuosiuose visuomenės moksluose, t. y. ten, kur tikro mąstymo buvo mažiausia. Mąstyti moksliškai čia reiškė tik vieną dalyką: demonstruoti ištikimybę kelioms sakralizuotoms ideologinėms dogmoms, išmokti keletą magiškų formulių ir ritualinių užkeikimų. To visiškai pakakdavo gauti visokiausiems moksliniams laipsniams ir vardams ir tapti tikrų tikriausiu, oficialiomis insignijomis paženklintu mokslininku. Ir juo solidesnė insignija, juo, savaime suprantama, moksliškesnis jos savininko mąstymas. Atsirado specialus „mokslinis" žargonas, kuris mūsų kalbai ir mūsų mąstymui padarė daugiau žalos negu visi kitataučiai, užplūdę mūsų kraštą. Akivaizdu, kad visa šita „mokslinės pasaulėžiūros formavimo" fantasmagorija neturėjo nieko bendro nei su tikru

mokslu, nei su tikru moksliniu mąstymu, nei juo labiau su mąstymu apskritai. Jeigu kas nors ir buvo suformuota, tai tą „ką nors" geriausiu atveju galima pavadinti magišku mąstymu, jeigu magiją apskritai galima kaip nors sieti su mąstymu. Beje, tegu vadinamųjų tikslių mokslų atstovai nemano, kad jie išsaugojo tikro mokslinio mąstymo nekaltybę ir liko nepaliesti šamaniškos mąstysenos. Tai bendra visų mūsų bėda. Taigi nors ir labai atrodytų keista, tačiau faktas lieka faktu: mokslas, gryniausio racionalumo apraiška, pas mus didžia dalimi ugdė savo priešingybę — iracionalumą ir skudurinį pseudomąstymą. Užtat pasitinkant pas mus sugrįžtantį Maceiną, reikia pasakyti labai aiškiai ir paprastai: pirmas mūsų žingsnis siekiant aiškaus ir paprasto mąstymo reikalauja nugriauti pseudomokslinio mentaliteto pastatytus stabus ir kuo greičiau atskirti specialiojo tyrimo ir filosofijos kompetencijos sritis. Reikia pagaliau suprasti, kad būti mokslo tarnaite filosofijai nė kiek ne didesnė garbė kaip būti teologijos tarnaite. Būtina pagaliau suvokti, kad filosofija yra ir gali būti visiškai savarankiškas ir savitas pasaulio regėjimas ir kad jos negalima matuoti nei mokslo, nei poezijos, nei religijos masteliais. Filosofui nereikalingi ramentai, netgi moksliniai. Filosofijos moksliškumo ar nemoksliškumo alternatyva apskritai neegzistuoja, nes filosofiją ir mokslą maitina visai kiti šaltiniai, apie kuriuos čia kalbėti nėra nei laiko, nei vietos. Pakaks pasakyti, kad tuos du pasaulio regėjimo būdus suplakus į vieną daiktą, nieko nelaimi nei filosofija, nei mokslas. Priešingai, kaip rodo karti mūsų pastarųjų dešimtmečių patirtis, prievartinis mokslo ir filosofijos sugiminiavimas sukelia labai nemalonią reakciją: nepasitikėjimą protu, nenorą aiškiai mąstyti ir būti asmeniškai atsakingam už tiesą, pagaliau polinkį į visokiausio plauko iracionalizmus. Neišsilaisvinę iš pseudomokslinio mąstymo, mes nesugebėsime atsiverti skaidriai ir laisvai Maceinos minčiai.

Dar viena mūsų ideologizuoto mąstymo bėda — polinkis į primityvų simbolizmą ir mistiką. Tam tikroje mūsų šviesuomenės dalyje, ypač meno žmonėse, giliai įsišaknijęs poreikis iš paprastų dalykų daryti kuo sudėtingesnius, kasdienos banalybėse įžvelgti paslėptas prasmes, daiktus susimbolinti ir paversti monogramomis, per kurias esą atsiverianti kažkokia kita realybė, neregima paprasta akimi, nepasiekiama paprastu žemišku protu ir reikalaujanti ypatingo mistinio nusiteikimo. Logika čia absurdiška. Ją galima nusakyti taip: geriausiai matoma užsimerkus. Taip atsiranda monologinė ir solipsistinė jausena ir mąstysena, iš kurios kyla vos ne sakralinė priedermė visą galimą turinį paimti ne iš objektyviojo, bet iš „vidinio pasaulio", jį išgvilden-

ti iš savasties gelmių, išskleisti grynąjį „išgyvenimą" per daug nesirūpinant, ar tas išgyvenimas turi kokį nors objektyvų turinį, ar jame pulsuoja į visuotinybę išvedančios prasmės, šį bei tą bylojančios ne tik pačiam „išgyvenančiajam", bet ir kitiems, kuriems galų gale ir skiriama išgyvenimo išsklaida. Nei filosofijos, nei meno, net religijos negalima kurti tik ant subjektyvaus jausmo ar išgyvenimo pamatų. Tokie pamatai — tik lakus smėlis. Nė vienas rankų ar minties kūrinys niekada nėra monologiškas; tai dialogas su pasauliu ir tradicija, žodžiu, su tuo, kas yra anapus subjektyvumo kriauklės. Tikros kūrybos prielaida — atviras žvilgsnis į kitabūtį, į kasdienybės pasaulio daiktų ir žmonių paprastumą ir jų atkaklų buvimą savaime ir sau. Toks monologizmas ir solipsizmas remiasi tariamai herojiška ir kilnia, bet iš tikrųjų klaidinga prielaida: gyvenu chaoso ir melo pasaulyje, juo pasitikėti negaliu, todėl privalau remtis tik savimi, nes tik mano sielos gelmėse glūdi autentika ir gyvenimo tiesa. Užuot kėlęs sau uždavinį nuo pasaulio nuplėšti melo kaukę ir sutvarkyti tariamą chaosą, toks autentiškumo riteris užsimerkia ir svaiginasi savo jausmais bei katarsiais. Tačiau jis užmiršta, kad neregiui reikalingas vedlys. Ir toks vedlys atsiranda, nes — nors ir kaip tai atrodytų keista — subjektyvistinė jausena neatsiejama nuo autoritarizmo. Ji skatina autoritarinį mąstymą. Toks apskritai subjektyvistinės orientacijos paradoksas: kadangi ji negali ir nenori atsiremti į objektyvų pagrindą, į aiškią mintį, į daiktą, į veiksmą, į tradiciją ar pasaulį, kadangi autentiškumo riterio vidujybė tuščia ir racionaliai neartikuliuota, jis ontologiškai priverstas ieškoti „išganytojo". Savo ruožtu, kadangi autentiškumo riteris neturi jokių objektyvių pasaulio vertinimo kriterijų, jokio intelektualinio ar dorinio „arba—arba", išganytojais paprastai pasirenkami šarlatanai. Netgi šviesiausias mūsų tautos galvas, kurių savininkai nebuvo abejingi šiek tiek griežtesnei minčiai ir tikrai filosofijai, deja, labai intensyviai formavo (tiksliau pasakius — deformavo) mahatmos ir guru iš Rytų ir Vakarų (žinoma, visų pirma iš Rytų, nors geografiškai jie ir gyventų Vakaruose), visokie kastanedos, sudzukiai, batiščevai, radhakrišnamurtininkai, sufijai, dzenbudistai ir kiti išminties bokštai, t. y. tie pseudofilosofai, kuriems mintis ar žodis iš esmės niekuo nesiskiria nuo degtinės ar narkotiko. Ištartas žodis ar pasakyta mintis privalą atlikti tik vieną vaidmenį — sukurti „ypatingą" nuotaiką, o minties ar žodžio turinys tokioje situacijoje visai nesvarbu; geriausia, kad jo iš viso nebūtų. Todėl ir atsitiko iš pirmo žvilgsnio labai keistas dalykas: didžiuodamiesi savo europietiškais genais, purkštaudami prieš jėga brukamą sta-

linistinę ideologiją, mūsų šviesuoliai puolė į glėbį vadinamajai Rytų išminčiai, t. y. — sakant aiškiai ir paprastai — azijietiškai mistikai, kuria grindžiama kiekviena autoritarinė ideologija ir kuri laimina visas imperijas ir visus imperatorius pradedant Dangaus sūnumi, baigiant tautų Tėvu. Kažkodėl ir dabar nedaug kas dar nori suprasti tokį paprastą dalyką, kad visi sufizmai, dzenbudizmai ir Lysenkos „mokslas" išaugo iš tų pačių šaknų ir skiriasi labai menkai, kaip sakoma, forma, o ne turiniu. Kažkodėl ir dabar, nors pereiti visi devyni stalinistinio pragaro ratai, išganymo vis dar laukiama iš Rytų, vis dar neužmiršta absurdiška Rytų ir Vakarų kultūrų sintezės idėja, kurią įgyvendinti esą pašaukta lietuvių tauta, vis dar dergiama „klystkeliais nuėjusi" Vakarų civilizacija, vis dar kliedima lozungu *ex Oriente lux*, vis dar ilgimasi išganytojų, mahatmų ir guru. Tai kaipgi mes susikalbėsime su Maceina, kuriam vienintelė tikro mąstančių žmonių bendravimo forma yra sokratiškas dialogas? Ką mes atsakysime mūsų filosofui, ištarusiam tokius žodžius: „Tad dėkinga bei atvira širdimi atsiliepiu kviečiamas pokalbio ir jungiuos į jaunesniųjų pradėtą mano pozicijos bei iš jos kylančių klausimų sklaidą; jungiuos ne kaip koks indų „guru" ar izraelitų „rabbi", o kaip dalyvis, mėginsiąs savo žodį paversti filosofinės biografijos nuotrupa" [1].

Be to, pasitikdami Maceiną, mes privalome prisiminti labai seną, bet labai svarbią tiesą, kurią mes visiškai užmiršome: kiekvienas judesys dvasios žemėje yra ne tik intelektualinis žingsnis, bet ir dorinis apsisprendimas. Atvirumas pasaulinei kultūrai nėra ir neturi būti nieko neįpareigojantis žaidimas stiklo karoliukais, nes mes, deja, gyvename ne Kastilijoje, o šioje nuodėmingoje žemėje, šiame laike ir šioje vietoje, už kurią esame atsakingi. Negalima priimti visko nesirenkant, negalima viską suprasti ir atleisti. Estetinis mėgavimasis viskuo, ką tik galima surasti pasaulinės kultūros lobyne, ypač mūsų dabartinėje situacijoje, yra neleistina prabanga, už kurią reikia brangiai mokėti, kaip, beje, ir už kiekvieną prabangą. Dar Evangelijoje pasakyta: kas iš to, jei mes įsigysime visą pasaulį, bet prarasime savo sielą. O sielą prarasti labai nesunku: juk mankurtizmą sukelia ne tik savos istorijos ar savos kultūros užmarštis, bet ir neišrankus intelektualinis turizmas ar naujumo godulys, ryjantis viską, ką tik pasiūlo vadinamasis informacijos srautas. Dvasios pasaulyje — kaip, beje, ir medžiaginiame — yra daugybė gražių dalykų, tačiau mūsų siela nėra atspari viskam, kas tik į ją patenka: vieni dalykai veikia kaip

[1] *Maceina A.* Filosofijos keliu // Aidai.—1978.— October.— P. 347.

nuodai, jie susina mūsų protą, padaro abejingą širdį ir silpnina kūrybines galias, kiti pažadina ryžtą kurti, sustiprina ištikimybę pareigai ir savo pašaukimui. Pasirinkdami kokią nors pasaulio ir žmogaus sampratą, mes pasirenkame ir save — savo elgseną, savo moralinę nuostatą, savo pergales ir pralaimėjimus. Tuo tarpu vėlgi ištisus dešimtmečius mes naiviai žaidėme tuo, ką taip pat naiviai vadinome kultūrinėmis vertybėmis, ir net nesistengėme rinktis ir apsispręsti. Daug negalvodami, valgydavome viską, ką tik pavykdavo nugriebti pasaulinės kultūros balagane, teisindamiesi tuo, kad esame provincialai ir negalime būti išrankūs. Bet kaip tik toks neišrankumas yra ne tik provincializmo (kuris pats savaime turi daug pranašumų) rodiklis, bet ir švininis svarstis, kuris mus dar giliau įtraukia į aklo provincializmo liūną. Tikras provincialas yra ne tas, kuris daug atmeta, o tas, kuris daug pasiima. Kol kas mes stengėmės eiti į plotį užmiršdami, kad tikrasis mirtingojo kelias yra kelias gilyn, tas kelias, kurio prasminga metafora yra paskutinis mūsų prieglobstis — kapo duobė. Galbūt visa, ką sukūrė žmogus, galima pavadinti kultūrinėmis vertybėmis, bet konkrečiam žmogui iš tų vertybių išties vertinga yra labai nedaug kas. Tuo tarpu mums buvo vienodai vertinga viskas, užtat niekas neturėjo tikros, vienintelės ir išskirtinės vertės. Mus valdė lengvabūdė „įdomybės" fėja. Jeigu reikėtų vienu žodžiu nusakyti pagrindinį mūsų dvasinio gyvenimo orientyrą, tai tas žodis ir būtų „įdomybė". Kas tik atkeliaudavo iš didžiojo pasaulio, kiekviena naujovė, kiekviena vienadienė „srovė", kiekvienas intelektualinis triukas, sukėlęs šiokį tokį triukšmelį, — viskas buvo gerai, viskas *įdomu.* Tačiau tai, kas tik įdomu, yra visiškai nesvarbu egzistenciškai. Įdomybės kategorija yra vartojimo logikos epicentras. Dvasios pasaulyje vartotojas yra kaip tik tas, kuriam viskas įdomu. Viską gali priimti tik tas, kuris pats savaime yra niekas. Orientacijos į įdomybę prielaida — dvasios vakuumas. Viskas tampa įdomu tada, kai prarandami kiek griežtesni didžiųjų žmogaus būties dualizmų — tiesos ir netiesos, grožio ir bjaurasties, gėrio ir blogio — kriterijai. Įdomybės kategorijos vyravimas rodo žmogaus egzistencinį nebrandumą, nesugebėjimą priešintis tam, kas svetima, ir pasiimti tai, kas sava; rodo intelektualinio išdidumo ir savarankiškumo stoką. Įdomybė nutrina visas ribas ir atveria vartus į tuščiąją begalybę. Ji įperša iliuziją, kad žmogus gali būti ar tapti kuo tik nori. Taip susergama Protėjo kompleksu. Tačiau tas, kuris gali būti kuo tik nori, pats savaime yra niekas. Mirtingojo būtį lemia paprasta tautologija: ribota būtybė — o tokie, deja, esame mes visi — negali būti beribė. Užtat ji privalo rinktis ir ap-

sispręsti. Bet kad rinktumeis, pats privalai būti kas nors, arba, kaip sakoma, būti savimi. Bet kad būtum savimi, privalai save jau turėti. Tik turėdamas save galėsi žinoti, kas tau reikalinga, ir tik tada galėsi pasirinkti ir apsispręsti. Tokio apsisprendimo reikalauja ir Maceinos filosofija. Jeigu ji mus pasieks kaip eilinė įdomybė ar kaip sensacija su uždrausto vaisiaus prieskoniu, tada Maceinos sugrįžimo kelyje atsiras dar viena kliūtis.

Ir pagaliau keletas žodžių apie dar vieną barjerą, stovintį tarp mūsų sąmonės ir Maceinos filosofijos. Jį taip pat bus nelengva įveikti. Kad ir kaip atrodytų keista, Maceina pas mus sugrįžta ir jam, kaip filosofui, ir apskritai filosofijai labai nepalankiu metu. Jis sugrįžta į mūsų tautinio atgimimo laiką. Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti kaip tik priešingai: mūsų tautos filosofas sugrįžta į tautinio atgimimo situaciją. Ar galima tikėtis palankesnių sąlygų sugrįžti? Ir vis dėlto taip nėra. Mat mūsų tautinis atgimimas turi vieną savotišką bruožą, gniuždantį intelektualinę laisvę, taip reikalingą dialogui tiek su Maceinos filosofija, tiek su filosofija apskritai. Tą bruožą galima pavadinti tautiniu solipsizmu: atgydami naujam gyvenimui, mes per daug rūpinamės naiviai suprastu mūsų tautiškumu. O mūsų tautiškumo supratimą galima apibūdinti žodžiais, kuriuos prieš daug metų ištarė Herbačiauskas, kalbėdamas apie tautinį meną. Pacituosiu juos: „Naujojoj Romuvoj trečiadienį majoras Tomkus kalbėjo apie tautinį meną. Herbačiauskas: „Pagal tą pilietį atrodo, kad menas bus tautinis tik tada, kai dailininkai nupieš Nemuną ir jame besimaudančią tautinę vyriausybę. Ne, pilieti, klystil Jei dailininkas gerai nupieš ir kopūstą, tai ir tas kopūstas bus tautinis menas" [2]. Šiek tiek pakeitus Herbačiausko paveikslo siužetą ir herojus, visa kita ir dabar liko kaip anais laikais. Tiesa, Nemune dabar maudytis pavojinga, todėl tautinės vyriausybės nariams reikėtų pozuoti kokioje kitoje, ekologiškai švaresnėje aplinkoje. Tautiniu mes ir dabar linkę pripažinti tik tokį meną, kuriame pirštu prikišamai demonstruojamas mūsų išskirtinis, visiškai ypatingas ir su niekuo nepalyginamas tautiškumas. Galima lygiai taip pat suprasti ir filosofijos tautiškumą: tik tas yra tautiškas filosofas, kuris pamaldžiai komentuoja Kudirkos pasaulėžiūrą arba samprotauja apie trispalvės metafizinę prasmę, blogiausiu atveju postringauja apie tautinę savimonę ir mūsų tautos unikalumą. Jeigu mes šito lauksime iš šiame leidinyje spausdinamų Maceinos knygų, mums teks karčiai nusivilti. Nė vienoje iš jų nėra nė žodžio nei apie

[2] Cituota iš: *Geda S.* Jonas Aistis sugrįžta // Literatūra ir menas.— 1988.— Gruodžio 21.

tautą, nei apie tautiškumą, nei apie tautinę savimonę. Ar tai turėtų reikšti, kad Maceina nėra tautinis filosofas, nors galbūt jo veikaluose nėra jokių išorinių tautiškumo požymių? Manau, kad ne. Ir štai kodėl. Aš nė kiek neabejoju, kad tauta gali ir net privalo turėti savo filosofiją, ir neabejoju, kad mes, lietuviai, ją turime, nors yra žmonių, manančių kitaip. Tačiau aš esu įsitikinęs, kad tautos filosofija nėra filosofavimas nei apie tautą, nei apie tautinę savimonę. Toks filosofavimas tautos atžvilgiu yra išorinis ir net kosmopolitinis. Tikra tautinė filosofija gali atsirasti ne tada, kai filosofas mąsto apie tautą ir tautiškumą, o tada, kai jis mąsto apie tai, kas savaime su tautiškumu neturi nieko bendro, pavyzdžiui, apie žvaigždėtą dangų, kuris, kaip žinia, vienodas visoms tautoms. Vadinasi, kad filosofija būtų tautinė, visų pirma ji turi būti tikra filosofija, per kurią atsiveria visuotinė, bendražmogiška tiesa. Jeigu filosofas sieks tautiškumo ir užmirš tiesą, tada jo filosofija kaip tik ir nebus tautinė, nes tai apskritai nebus jokia filosofija. Tikra tautinė filosofija gali atsirasti tik mąstant tautinės sąmonės pagrindu ir taip tą sąmonę perkeliant į savimonę; ir svarbiausia — mąstant gerai, aukščiausiu lygiu. Aš galiu ir privalau apmąstyti Dievą, tiesą, būtį, pažinimą, pasaulio sąrangą ir žmogaus paskirtį, ir nors visi tie dalykai yra anttautiniai, nors didžiu mastu jie ateina iš Vakarų filosofinės tradicijos, bet jeigu aš — lietuvis — mąstau iš savo egzistencinės patirties, o ne tik kompiliuoju perskaitytas knygas ar perpasakoju svetimas mintis, jeigu aš mąstau pats, jeigu aš *tikrai* mąstau, tada, noriu aš to ar nenoriu, aš mąstau ne turkiškai, o lietuviškai, nes man nėra kur dėtis, nes juk be jokių papildomų pastangų aš esu tauta *in nuce* ir niekur iš jos negaliu pabėgti netgi labai to norėdamas. Nesirūpinkime tautiškumu, o visų pirma rūpinkimės tuo darbu, kurį atliekame; ir jeigu tas darbas bus padarytas gerai, jis negalės nebūti tautiškas. Štai Sokratas ar Platonas niekada nesirūpino savo filosofijos tautiškumu. Jiems rūpėjo tik vienas filosofo vertas dalykas — tiesa. Bet juk niekas nepasakys, kad jų filosofija buvo netautiška. Būdama unikali graikiška, ji tapo unikaliai bendražmogiška, nesvetima ir mums, lietuviams. Kantui ir Hėgeliui taip pat nelabai rūpėjo jų filosofijos tautiškumas. Bent jau aš neskaičiau tokių jų tekstų, kur jie stengtųsi apibrėžti vokiečių tautos ir vokiečių filosofijos tautiškumą. Tačiau kas išdrįs sakyti, kad jų filosofija nevokiška? Tautinės orientacijos nedera tapatinti su urviniu patriotizmu. Tautiškumo negalima ir nedera siekti kaip tikslo savaime, nes kaip tik tokiu atveju jis išsprūs iš mūsų rankų. Tautiškumą reikia išskleisti iš savęs, iš savo gyvasties ir buvi-

mo, jį reikia išlukštenti iš pakelės krūmo, iš savo ir artimo kančios, iš pavasarinio lietaus, iš paukščio skrydžio, iš neištarto žodžio, iš obels žydėjimo ir net iš gelžbetonio džiunglių, kuriose mums tenka gyventi. Tautiškumas nuo mūsų paspruks tik tada, kai mes stengsimės jį pasivyti, bet jis visada bus su mumis, jeigu mes patys jame būsime ramiai, nesiblaškydami ir jo nejausdami, kaip žuvis nejaučia vandens, kuriame ji gyvena. Tauta tyliai ir neregimai gyvena mūsų darbuose ir žygiuose, jeigu tik tie darbai meistriški, o žygiai — vyriški. Kas bando ją prisišaukti specialiais ritualais, formulėmis ir užkeikimais, tam ji neatsiliepia. Ji gyvena mumyse neregima ir ateina nešaukiama. Kai Sigitas Geda sako: „Baisiam laike Golgotą savo nešėm ir buvome iš anksto pasmerkti", jis nė žodžio neištaria apie tautą, tačiau šis dvieilis yra tautiškas be jokių išlygų, nes jame — visų mūsų, gyvenančių išdergtame ir pasmerktame pasaulyje, gėla ir neviltis. Arba kai Radauskas prabyla: „Ir tau liko tasai žalumas, kaip saulėlydis rausvas šuva, lėtas laikas ir pilkas dūmas, ir pilna debesų kalva". Čia gi nėra nė vieno tautiško vaizdelio; niekur, nei mūsų sodžiuje, nei Karoliniškių draustinyje nesu matęs rausvo šuns, o žalumos visur ir visada daugiau ar mažiau vienodos, visus mus nepriklausomai nuo tautybės ryja tas pats laikas, kur keliautume, kad ir po Afriką, pamatysime ir dūmą, ir kalvą, ir debesis. Ir vis dėlto... Vis dėlto šių žodžių junginys man yra tiesiog unikali lietuvio sielos ir lietuviško pasaulio regėjimo ištarmė. Tas pat ir su filosofija, neišskiriant ir Maceinos filosofijos. Nei „Didžiajame inkvizitoriuje", nei „Niekšybės paslaptyje", nei „Jobo dramoje" nėra nė menkiausios tautinės atributikos, nėra jose nei postringavimų apie tautiškumą, nei pastangų į teksto audinį įpinti lietuviškos medžiagos siūlą; nėra net užuominų apie tragišką tuometinę tiek paties filosofo tremtinio, tiek Lietuvos dalią, ir vis dėlto... Vis dėlto skaitydamas šias iš paviršiaus kosmopolitines knygas jauste jauti, kad jas galėjo parašyti tik lietuvis ir tik tuo metu, kai jos buvo parašytos, tremtyje, gėloje, ilgesyje ir blogio milžino paunksmėje. Jeigu mes įžvelgsime tokį neregimą Maceinos tautiškumą, jeigu neieškosime jo tekstuose pigių išorinio tautiškumo blizgučių, tada Maceinos kelias į mūsų protus ir širdis bus žymiai lengvesnis. Ir jis netrukus sugrįš į Lietuvą.

Tai gal jau ir pakaks gąsdinti skaitytoją; gal dabar bus geriau matyti, koks nelengvas bus Maceinos minties kelias namo, kaip sunkiai ji susiras vietą mūsų intelektualinėje erdvėje. Juk minėtuose mūsų filosofo veikaluose nėra nei išganymo pažadų, nei savimi pasitikinčio monologizmo, nei besi-

liejančių išgyvenimų, nei tokio mums mielo jausmingumo, nei pretenzijų pateikti galutinę tiesą, nei išdidžios mahatmų išminties, nei „būties formulių", nei tariamo giliamintiškumo, pridengto pseudomokslinių žargonu, nei tiesmuko tautiškumo, nei mūsų sujauktoms galvoms geidžiamo semantinio ir filosofinio šarlatanizmo. Kartu su Maceina pas mus sugrįžta švarus, klasikinis europietiškas mąstymas, perteiktas tiesiog stulbinančio grynumo lietuvių kalba. Galbūt nuostabiausias dalykas šiose Maceinos knygose — ne jų turinys, o kaip tik jų kalba. Žinoma, kalbos negalima atskirti nuo turinio, nes, kaip sako pats Maceina, „kas mąsto, tas ir kalba. Tik neaiškus mąstymas ar dar nesuprastas dalykas nesiduoda ištariami. Kalba ir mąstymas tiek ankštai susiję, jog vienas sąlygoja kitą" [3]. Tačiau jo kalbos grynumas yra ne tik istorinis faktas, bet ir uždavinys mums visiems — filosofams, rašytojams, kritikams ir šiaip paprastai kalbantiems žmonėms. Juk dabar mes tarsi iš naujo mokomės savo gimtosios kalbos ir esame reikalingi paramos tų, kurie ją moka tobulai. O mūsuose tokių nedaug. Dėl trijų spausdinamų Maceinos veikalų turinio, aš nematau jokio reikalo jį čia detaliai perpasakoti ar komentuoti. Geriausias komentatorius — pats autorius. Geriau pasakyti tai, ką pasakė jis pats, — neįmanoma. Paminėsiu tik keletą, mano galva, skaitytojui reikalingų dalykų, kurių jis neras pačiuose tekstuose. Visi trys Maceinos veikalai parašyti penktajame dešimtmetyje, jam tik ką pasitraukus į Vakarus. Jie sudaro savotišką trilogiją, kurią į vieną daiktą sieja vyraujanti mintis: žmogaus ir Dievo santykis. „Didžiajame inkvizitoriuje" ir „Niekšybės paslaptyje" šis santykis nagrinėjamas istoriosofiškai. Šie du veikalai, kurių mintis grindžiama dualistine žmogaus ir žmonijos istorijos samprata, atskleidžia tragiškas gėrio ir blogio pradų grumtynes, vykstančias tiek istorinėje žmonijos sklaidoje, tiek, pasak Maceinos, ir kiekvieno žmogaus širdyje. Gėrio pradą, Maceinos įsitikinimu, įkūnija Kristus ir krikščionybė, blogio pradui atstovauja antikrikščioniškos jėgos: pirmajame, ankstyviausiame, veikale — Didysis inkvizitorius, antrajame — antikristas. Šie veikalai yra rusų rašytojo F. Dostojevskio legendos apie Didįjį inkvizitorių ir rusų filosofo V. Solovjovo legendos apie antikristą metafizinis komentaras. Trečias veikalas „Jobo drama", kuriame filosofiškai apmąstomos Biblijos herojaus Jobo kančios, šiek tiek iškrinta iš trilogijos kaip visumos. Joje taip pat gvildenamas žmogaus ir Dievo santykis, tačiau šiuokart ne kaip istoriosofinis reginys, o kaip egzistencinė drama. Visose

[3] *Maceina A.* Filosofijos keliu // Aidai.—1979.— February.— P. 81.

trijose knygose išskleista religinė filosofija, paremta dviem ribinėmis intuicijomis — tikėjimu Kristaus dieviškumu ir tikėjimu Dievu. Bet Maceina nėra ortodoksas — nei kaip tikintysis, nei kaip krikščioniškas filosofas. Jo filosofijos nepavadinsi teologija tradicine šio žodžio prasme. Pats Maceina sako, kad „jei „teologiją" suprasime tradiciškai kaip Bažnyčios pasiuntinybės veikmenį pažintinėje srityje — tik šitokia teologija turi prasmės,— tai *nesu teologas* (pabraukta mano.— *A. Š.*) ir niekad juo nebuvau" [4]. Jo filosofija — tai laisvas filosofavimas kenotinio (žmogui atsivėrusio) Dievo horizonte. Savaime aišku, kad toks filosofavimas negali patikti katalikams ortodoksams, ypač dvasininkams. Iš jų Maceina, kaip jis pats rašo savo filosofinėje autobiografijoje, yra patyręs daug nemalonumų, ypač cenzūrinio pobūdžio. Nieko keisto: juk laisvas filosofavimas, tegu jis ir skleidžiasi religijos horizonte, remiasi ne autoritetu, bet egzistenciniu apsisprendimu. O šis apsisprendimas yra labai rizikingas dalykas: mąstanti egzistencija apsispręsdama laisvai gali apsispręsti ir už Dievą, ir prieš Dievą, nes jokių objektyvių ar faktinių apsisprendimo kriterijų juk nėra. Tai puikiai parodė dar XIX a. S. Kierkegoras, komentuodamas Biblijos patriarcho Abraomo istoriją. Todėl, norėtų to ar nenorėtų pats Maceina, visada demonstravęs ištikimybę katalikų bažnyčiai, jo filosofijoje (iš čia spausdinamų knygų ypač „Jobo dramoje") daug protestantiškojo religingumo pėdsakų. Tiesa, tikro tikėjimo ieškančios minties dramatizmo, būdingo protestantiškoje tradicijoje išaugusiam filosofiniam mąstymui, Maceinos filosofijoje mes nerasime. Ir nors jis pats ne kartą minėtoje filosofinėje autobiografijoje sako, kad tikėjimas jam esąs baisi rizika, tačiau skaitant jo knygas to nematyti. Tikėjimas Maceinai buvo ne klausimas, bet atsakymas, o jo knygos — šio atsakymo sklaida. Ir kaip tik tai, kad visa Maceinos filosofija išauga ne iš klausimo, o iš atsakymo, aš laikyčiau didžiausiu jos trūkumu. Tikro — o vienintelis tikras filosofavimas, mano galva, yra laisvės sklaida — filosofavimo stichija yra kaip tik klausimas, ir net atsakymai tokiam filosofavimui visų pirma yra nuoroda į kitą klausimą ir tolesnį klausinėjimą. Aš jokiu būdu nenoriu teigti, kad filosofas turi būti netikintis žmogus, tačiau jeigu į laisvo mąstymo erdvę įsibrauna tikėjimo problema (arba atvirkščiai: į tikėjimo erdvę įsibrauna laisvas mąstymas), tada vienintelė sąžininga filosofo pozicija — būti tarp tikėjimo ir netikėjimo, nes tikėjimas filosofui yra baisi rizika. Nerizikuoja tik tas, kuris tvirtai tiki, ir tas, kuris tvirtai netiki.

[4] *Maceina A.* Filosofijos keliu // Aidai.—1978.— October.— P. 353.

Bet abu jie iš esmės ir nemąsto. Abu turi aiškų atsakymą, kuriame nėra tikro egzistencinio dramatizmo. Visi mes, mirtingieji, siekiame ramybės ir tikrumo, todėl tai įgijusiems filosofas gali tik pavydėti. Tačiau jam nelemta rasti ramybės; jo lemtis — būti kelyje. Ir aš niekaip negaliu sutikti su Maceinos teiginiu, kad „visi pagrindiniai egzistenciniai žmogaus aktai savo esme yra religiniai aktai“ [5] ir kad egzistencinis mąstymas jau pats savaime yra nukreiptas į Dievą. Tačiau tai nereiškia, kad su šiais teiginiais negali sutikti kiti, ypač nefilosofai. Tai kiekvieno žmogaus egzistencinio apsisprendimo reikalas. Juk pakantumas — viena didžiausių žmogaus dorybių. O filosofui ši dorybė yra svarbiausia priedermė. Bet pakantumas kito žmogaus minčiai turi prasmę tik tada, kai pats turi savąją. Kitaip pakantumas išvirsta į abejingumą arba vergavimą įdomybei. Tiems, kurie skaitys Maceinos trilogiją, reikia palinkėti tvirto, vyriško pakantumo, nes tik iš jo gali atsirasti sokratiškas dialogas. O kaip aš jau sakiau, tik toks dialogas atveria galimybę Maceinai surasti vietą mūsų intelektualinėje erdvėje ir kartu — sugrįžti į tėvynę.

Arvydas Šliogeris

[5] Žr. šios knygos 563 p.

COR INQUIETUM

STUDIJOS
DIEVO IR ŽMOGAUS
SANTYKIAMS NUŠVIESTI

I

DIDYSIS INKVIZITORIUS

AUTORIAUS ŽODIS PIRMAJAM LEIDIMUI

Panagrinėti Dostojevskio „Didįjį inkvizitorių" buvo senas mano noras, kurį tačiau galėjau įvykdyti tiktai tremtyje. Žmogaus nužmoginimas, gimęs technikoje ir išaugintas totalistinėje valstybėje, padėjo suprasti inkvizitoriaus užsimojimus. Pastarųjų dešimtmečių gyvenimas juk ir buvo ne kas kita kaip gyvoji inkvizitoriaus darbo scena. Šio darbo galo dar nematyti. Todėl istorinė inkvizitoriaus prasmė tebėra aktuali ir jo „pataisų" grėsmė — nepraėjusi.

Kas nėra skaitęs Dostojevskio „Didžiojo inkvizitoriaus legendos", turi šią studiją pradėti priedu, kuris šią legendą ir sudaro. Ją išvertė *Vincas Kazokas*. Jam šia proga tariu gilios padėkos žodį. Legendos tekstai, naudojami studijoje, yra versti mano paties, todėl žodine savo forma jie kai kur skirsis nuo legendos vertimo, nors savo mintimis jie visur sutaps.

„Tremtinių mokyklos" redaktoriui *Anatolijui Kairiui*, sutikusiam šią studiją įglausti į jo redaguojamo žurnalo rėmus, ir „Atžalyno" leidyklai, pajėgusiai šiuo sunkiu metu ją išleisti, priklauso didelė padėka ir pagarba.

Nürtingen, 1946 m. spalio 10 d. *Autorius*

AUTORIAUS ŽODIS ANTRAJAM LEIDIMUI

Pirmoji šios studijos laida, pasirodžiusi 1946 metų pabaigoje, buvo išplatinta per keletą mėnesių. Tačiau reikėjo poros metų, kol buvo paruošta antroji. Joje esama jau kai kurių pakaitų. Visų pirma „Didysis inkvizitorius" yra įglaustas į eilę autoriaus iš dalies parengtų, iš dalies rengiamų studijų, pavadintų bendru *„Cor inquietum"*

vardu. Jų visų turinys yra tas pats: Dievo ir žmogaus santykiai gyvenamojoje mūsų tikrovėje. Jų visų šaltinis yra tas pats: didieji poezijos kūriniai. Jose autorius mėgina poetų pavaizduotą Dievo bei žmogaus santykį išreikšti kasdienine kalba ir tuo būdu jį priartinti mūsajam suvokimui. Tačiau šios studijos anaiptol nesirengia virsti tik paprastu didžiųjų meno kūrinių atpasakojimu. Jos nori pralaužti poetinio vaizdo sienas, paregėti būties problematiką bei jos sprendimus, kurie amžiais kankina žmoniją ir kurie poetų yra giliau pergyvenami bei ryškiau išsakomi negu visų kitų. Šioms pastangoms pateisinti ir *esminei* poezijos bei filosofijos tapatybei atskleisti autoriaus yra parašytas ir čia pridėtas įvadas, pavadintas „Filosofija ir poezija", skirtas visai minėtų studijų eilei.

Po „Didžiojo inkvizitoriaus", kuriame yra nagrinėjami Dievo ir žmogaus santykiai *pasaulio* istorijoje, turėtų eiti „Jobo drama", kurioje autorius bando tuos pačius santykius nušviesti asmeniniame *atskiro* žmogaus gyvenime, pasigaudamas kenčiančio Jobo pavyzdžio. Ypatingą Dievo ir žmogaus santykį — *kovos* santykį — vaizduoja A. Mickevičius „Vėlinių" Konrado didžiojoje improvizacijoje, kurios sklaida turėtų sudaryti trečiąjį šio ciklo tomelį, pavadintą „Kova su Dievu". Kaltė ir ją lydinti atgaila taip pat yra savotiškas žmogaus nusistatymas Dievo atžvilgiu, nepaprastai giliai išreikštas Dostojevskio veikalu „Nusikaltimas ir bausmė". Šitą klausimą autorius taip pat norėtų pajudinti. Galimas daiktas, kad ilgainiui iškils dar kitų įvairių problemų, nes Dievo—žmogaus sritis yra neišsemiama, kaip jie patys yra neišsemiami. Tačiau viso šio plano įvykdymas priklausys nuo daugelio įvairių aplinkybių, kurios, deja, dabartiniame mūsų gyvenime greitai kinta.

Pirmasis šio sumanyto ciklo tomelis yra skirtas „Didžiojo inkvizitoriaus" problemai. Pagrindine savo sąranga ir savo klausimų esminiu sprendimu ši studija pasiliko tokia pati, kokia buvo ir pirmojoje laidoje. Vis dėlto daugelyje vietų kai kas buvo praplėsta, papildyta, kiek kitaip išreikšta ar pagrįsta atsižvelgiant į kritikų pastabas bei pageidavimus. Visai naujai yra parašyta pabaiga „Tylintis Kristus", kur mėginama atsakyti į priekaištą, esą Kristaus tyla padaranti Jį rytietiškai pasyvų ir todėl netikrą Evangelijos atžvilgiu. Pačios legendos tekstas, buvęs pirmojoje laidoje, čia yra praleistas. Paskleidus jį visuomenėje, Dostojevskio kūrinio turinys pasidarė žino-

mas ir todėl nereikalingas knygai didinti, nes spausdinimo sąlygos šiuo metu yra labai sunkios.

Autoriaus sumanytas ciklas gali pasirodyti mūsų visuomenėje tik dėka kun. *Pr. M. Juro* (Lawrence, Mass.). Tai yra vienas iš tų didžiųjų lietuviškosios kultūros mylėtojų, kuris nenuilstamai ją remia, aukodamas jai savo jėgas ir sunkaus savo darbo santaupas. Ne viena knyga galėjo išvysti šio pasaulio šviesą tiktai kun. Juro auka. Budri jo akis stebi kiekvieną lietuviškosios kultūros ryškesnį laimėjimą ir jį paskatina bei paremia. Atkreipęs dėmesio ir į šios studijos autoriaus rašinius, kun. Juras *sava iniciatyva* prisiėmė sunkią jų išleidimo naštą. Jam tad priklauso didelė padėka ir pagarba.

Šia proga autorius dėkoja ir Dostojevskio bei Solovjovo tyrinėtojui prof. *Vl. Šilkarskiui* (Bonn a/Rh.), kuris dideliu entuziazmu sutiko pirmąją šios studijos laidą ir savo pastabomis atkreipė autoriaus dėmesį į „Didžiojo inkvizitoriaus legendos" kilmę iš Solovjovo paskaitų apie dievažmogiškumą.

Autorius

Schwäbisch Gmüng
1948 m. Kristaus Karaliaus šventės dieną

AUTORIAUS ŽODIS TREČIAJAM LEIDIMUI

Trumpai prieš I pasaulinį karą rašytojas Stefan Zweig ir filosofas Martin Buber svarstė sykį klausimą, kas iš 19-ojo šimtmečio įžymybių liksią žmonijos kelrodžiais ir ateityje. Prakalbėję ištisą naktį, juodu galų gale sutarė, kad tai būsią *Soeren Kierkegaard* (1813—55) ir *Fiodor Dostojevskij* (1821—81) [1]. Parinkimas buvo iš tikro pranašiškas. Juk po šio pokalbio praėjo daugiau negu 60 metų, o Kierkegaardo ir Dostojevskio vardai ne tik neišbluko, bet, priešingai, ėmė švytėti vis ryškiau ir patraukliau. S. Zweigas ir M. Buberis nujautė, kad hėgeliškoji „visuotinės dvasios" filosofija baigiasi ir kad prasideda rungtynės už atskiros sielos likimą; kad kosmologinis mąstymas Vakaruose užleidžia vietą antropologiniam mąstymui, kurio viduryje stovi ne Dievas kaip savimonės ieškanti

[1] Plg. *M. Hirschberg.* Die Weisheit Russlands, Stockholm, 1947, p. 102.

visatos dvasia ir ne žmogus kaip šios dvasios išsivystymo praeinanti apraiška, bet Dievas ir žmogus *kaip du asmens*, kurie laisvai susitinka ir laisvai išsiskiria. Kierkegaardas ir Dostojevskis yra šio naujo tarpsnio šaukliai bei pradininkai.

Greičiausiai juodu patys nebus apie vienas kitą nė girdėję. Vis dėlto juodu jungia bendras pradas, būtent *rūpestis žmogumi;* jungia tiek ankštai, jog L. Šestovas net vadina Dostojevskį „Kierkegaardo gyvavaizdžiu (dvoinik)": kaip Kierkegaardas nusisukęs nuo Hegelio ir atsigrįžęs į Jobą, šį poetinį asmeninio likimo mąstytoją, taip lygiai ir Dostojevskio romanai esą, pasak Šestovo, ne kas kita kaip „Jobo temos variacijos" [2]. Kierkegaardas ir Dostojevskis išsilaužė iš visuotinybės kategorijų ir susitelkė aplinkui *asmens vienkartybę*. Čia slypi jų naujumas Vakarų minties istorijoje ir jų aktualumas mūsų amžiui, kuris, kolektyvo spaudžiamas, gyvenimą daro vis labiau beveidį ir bevardį.

„Didžiojo inkvizitoriaus legendoje" žmogaus nuasmeninimas yra Dostojevskio atskleistas visu šiurpumu. Inkvizitorius iškyla čia kaip naujo gyvenimo atstatytojas, gyvenimo — be Dievo: visa inkvizitoriaus karalystė yra įkūnyto ateizmo vaizdas. Sykiu ji yra ir vaizdas naujo žmogaus, kuris, paneigęs Dievą, keičiasi visu plotu: „Ir pasaulis keičiasi, ir veiksmai keičiasi, ir mintys, ir jausmai", kaip tai Dostojevskis yra parodęs jau ankstyvesniame savo romane „Velniai" (1871—72) [3]. „Didžiojo inkvizitoriaus legendoje" ši bedievio žmogaus kaita yra perkelta į kasdieną ir tuo būdu virtusi ateistinės būsenos regimybe.

Reikia tik pasidžiaugti, kad lietuviškoji šios giliaprasmės legendos interpretacija nūnai susilaukia net 3-iosios laidos. Jos pageidavo *studentai ateitininkai.* Tai ženklas, kad jaunimas savaime jaučia augančią grėsmę žmogiškajam asmeniui, kuris šiandien vis labiau virsta „psichiniu daiktu", kaip šią grėsmę apibūdino neseniai miręs didis krikščioniškojo egzistencializmo atstovas Gabriel Marcel [4]. Jaunimas stengiasi ieškoti šios grėsmės šaknų

[2] *Lev Šestov.* Kirkegard i egzistencijalnaja filosofija, Paris, 1939, p. 18—19.

[3] *F. M. Dostojevskij.* Sobranije sočinenij, Maskva, 1957, t. VII, p. 124.

[4] *Gabriel Marcel.* Erniedrigung des Menschen, Frankfurt' M., 1957, p. 29—30.

ir pasižvalgyti po jos kasdieninį įsikūnijimą. Čia tad ir pasisiūlo Dostojevskio legenda kaip akivaizdus nurodymas, kuo virsta žmogus, iškeitęs laisvę į laimę ir džiūgaująs, kad galįs *savą* duoną imti iš *kito* rankų. Ar jaunimas dalinsis šiuo džiaugsmu? Štai klausimas, kuris šiandien liečia kiekvieną, norintį išlikti asmenybe. Domėjimasis Dostojevskiu ir yra tokio ryžto paguodžiantis ženklas.

Leidžiant šios knygos 3-iąją laidą „instant printing" būdu, nėra galimos pataisos bei pakaitos. Tačiau nors ši legendos interpretacija ir yra rašyta daugiau negu prieš 25 metus, autorius nesiimtų joje nieko keisti iš esmės, net jeigu ir galėtų. Gal tik kiek patobulintų stilių ir vieną kitą kalbos bei rašybos mažmožį.

Šia proga autorius visu nuoširdumu dėkoja Chicagos Ateitininkams Sendraugiams, kurie greita atoveika anam studentų pageidavimui ir savu rūpesčiu įgalino šią jau seniai nebegaunamą knygą iš naujo paskleisti lietuviškoje visuomenėje.

Antanas Maceina

Muenster/West., 1973 m. lapkričio 5 d.

ĮVADAS

FILOSOFIJA IR POEZIJA

Kaip R. M. Rilke savo „Duineser Elegien", taip F. M. Dostojevskis „Didžiojo inkvizitoriaus legendą" laikė pačiu geriausiu savo veikalu. Iš tikro šitoje legendoje yra *visas* Dostojevskis: su sava dialektika, su sava žmogaus samprata, su savu pasaulio pergyvenimu. Tai, kas kituose veikaluose yra išsklaidyta ir išdalinta, kas juose yra tik užbrėžta, bet neišvystyta, čia pasirodo nuostabioje vienybėje ir pilnatvėje. Visi Dostojevskio kūrybos siūlai, anksčiau bėgę skyrium, čia susitinka ir sukuria nuostabų audinį. Visos jo idėjos susijungia į vieną galingą vaizdą. „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" virsta Dostojevskio kūrybos viršūne.

Kokią tad turime teisę šį didelį poezijos kūrinį nagrinėti filosofiniu požiūriu? Kokiu pagrindu remdamiesi drįstame pojustinius jo vaizdus išversti į protines sąvokas? Kas yra bendro tarp poezijos ir filosofijos? Argi nepasklidusi yra nuomonė, kad šios dvi žmogaus kūrybos sritys stovi toliausiai viena nuo antros?

M. Heideggeris vienoje vietoje yra pastebėjęs, kad jo filosofiją galima laikyti Rilke's poezijos, ypač „Duineser Elegien", komentaru [1]. Ir ši jo pastaba nėra atsitiktinė. Skaitant minėtus Rilke's kūrinius, negalima nusikratyti įspūdžiu, kad tarp heidegeriškojo ir rilkiškojo pasaulio bei žmogaus pergyvenimo esama labai didelio panašumo. Skirtumas yra tik tas, kad Rilke savo pergyvenimą išreiškia visą kartu, pasigaudamas vientiso poetinio simbolio, o Heideggeris jį išreiškia eidamas protinės sklaidos keliu ir pasinaudodamas atitrauktomis sąvokomis. Rilke's pergyvenimas virsta skambiais eilėraščiais, o Heideggerio — sunkiai skaitomu filosofiniu veikalu. Tačiau išvidinė

[1] Plg. *J. F. Angelloz.* Rainer Maria Rilke, 321—22 p., 1936.

dvasia, toji, Aristotelio žodžiais tariant, *entelechija*, kuri laiko Rilke's poeziją ir Heideggerio filosofiją ir kuri jų abiejų kūriniuose išsiskleidžia, yra *ta pati*. Tas pats pasaulis, be galo svetimas ir tolimas; tas pats žmogus, nusviestas į dabartinį buvimą ir jame uždarytas be prošvaisčių į anapus; tas pats gyvenimas, nuolatos žengiąs į mirtį kaip į visišką galą. Ar Heideggeris sąmoningai Rilke's pergyvenimus sutapdė su savaisiais ir juos išvertė į filosofinę teoriją, gali pasakyti tik jis pats. Greičiausiai pagrindinio požiūrio į būtį atitikimas savaime jį patraukė į Rilke's kūrinius, kurie jam patarnavo kaip pradedamasis jo filosofijos akstinas. Tačiau, kaip ten būtų, viena yra aišku, kad *Rilke's poezija ir Heideggerio filosofija yra išaugusios iš tos pačios pasaulėjautos ir iš tos pačios pasaulėžiūros*. Jų kelias iš sąmonės į objektyvinį gyvenimą buvo kitoks. Jų reiškimosi priemonės buvo skirtingos. Tačiau jų esmė pasiliko ta pati.

Šitas pavyzdys rodo, kad *tarp filosofijos ir poezijos esama gilaus išvidinio ryšio*. Dažnai girdimas teigimas, esą filosofija esanti poezijos priešingybė, yra teisingas tik išraiškos priemonių, bet ne pačios esmės atžvilgiu. Turbūt neatsitiktinis dalykas, kad tik dvi žmogiškosios kūrybos rūšys naudoja *žodį* kaip savo objektyvacijų pavidalą, būtent: filosofija ir poezija. Tik šitos dvi žmogaus dvasios dvynukės savo esmę išskleidžia žodyje ir per žodį. Tik filosofui ir poetui tinka šv. Augustino posakis, kuriuo jis mėgino išreikšti dieviškosios kūrybos būdą: „nec aliter quam *dicendo* facis". *Filosofas ir poetas kuria sakydami*. Jie, kaip ir Adomas kūrinijos akivaizdoje, duoda *vardus* giliausiems savo sielos virpėjimams, giliausioms įžvalgoms į būties sąrangą; jie pavadina daiktus — jų ypatybes, jų santykius ir galop pačią jų esmę. Todėl jų žodis turi visai kitokios prasmės negu mokslininko. Mokslininko žodis visados yra daugiau ar mažiau *terminas*, daugiau ar mažiau etiketė, prilipdyta prie daikto paviršiaus ir išreiškianti tik vieną kurią, dažniausiai atsitiktinę, daikto ypatybę. Todėl mokslas nemėgsta žodžio. Idealinė jo išraiškos priemonė yra *formulė*. Tuo tarpu filosofijai ir poezijai formulė yra karstas, kuriame sustingsta jų gyvybė. Juodvi abi esti gyvos tiktai žodžiu.

Tačiau žodis, kaip ir kiekvienas tikras žmogaus kūrinys, jeigu panaudosime N. Hartmanno terminologiją, yra dvisluoksnis. Pradine savo kilme žodis yra *meniškas*. Kitaip sakant, jo garsuose glūdi įvystytas konkretus ir in-

dividualus kurio nors daikto pergyvenimas. Jis yra garsinė-skiemeninė pergyvenimo išraiška, garsinis-skiemeninis pergyvenimo vaizdas. Vaizdinis pradas žodyje yra pirmykštis ir esminis. Galime šiandien jo ir nebejausti. Gali žodžio garsai šimtmečių eigoje ir pakisti. Gali jie net atitrūkti nuo pirmykščio tautos pergyvenimo. Tačiau savo esmėje žodis turi garsais išreikštą daikto įspūdį. Ne patį daiktą, koks jis yra objektyvinėje tikrovėje — tai būtų magiškas žodžio supratimas,— bet subjektyvinį daikto *įspūdį*, kurį gavo žodį kuriąs žmogus.

Į šitą tad vaizdinį žodžio pradą ir atsiremia poezija. Šiuo atžvilgiu B. Croce teisingai mano, kad poezija nesanti kažkas svetima kasdieninei mūsų kalbai. Priešingai, poezijos branduolys glūdįs jau pačioje žodžio kilmėje. Poezija meninėmis savo lytimis tik išryškinanti, ištobulinanti ir atbaigianti šitą branduolį, kurį kiekvienas žmogus naudojąs savo kalboje, kuris tačiau pasiliekąs tarsi aptemęs ir todėl nesugaunamas. Poetas ištariąs tą patį žodį, bet taip, kad tasai branduolys atsiveriąs ir apsireiškiąs visu savo grožiu bei tobulumu. Kasdieninė kalba esanti sėkla, kuri išauganti ir pražydinti poezijoje. Kalba esanti poezijos priešlytis.

Vis dėlto vienas tik vaizdinis pradas žodžio visumos dar neišsemia. Žodyje glūdi ne tik garsinis įspūdžio — individualaus ir konkretaus — vaizdas, bet ir atitraukta — todėl bendra ir gimininė — sąvoka. Paliksime šalia neišspręstą klausimą, ar šitas sąvokinis pradas yra atsiradęs kartu su žodžiu, ar vėliau jam įdiegtas refleksijos bei atotraukos keliu. Viena yra aišku, kad šiandien žodis yra ir sąvoka. Dar daugiau, šiandieninis žodis yra net daugiau sąvoka negu vaizdas. Jeigu pirmykščio įspūdžio garsinis vaizdas žodyje dabar yra apsitrynęs ir apiblukęs, tai sąvokinė jo pusė yra stipriai išryškėjusi. Visų aukštosios kultūros tautų kalba darosi atitrauktesnė ir atitrauktesnė. Sąvoka išsivysto, vaizdas menkėja. Sąvoka žodyje auga vaizdo sąskaita.

Į šitą tad sąvokinį žodžio pradą ir atsiremia filosofija. Aukščiau minėtą Croce's mintį reikia pratęsti ligi kalbos ir filosofijos santykių. *Žodis slepia savyje ne tik poezijos, bet ir filosofijos branduolį.* Kasdieninėje savo kalboje žmogus jį vartoja, bet neryškiai ir netikrai. Kasdienos kalboje sąvoka taip pat yra aptemusi, kaip ir vaizdas. Bet kai šitą žodį ištaria filosofas, sąvoka atgyja, nusikrato bet kuriuo individualumu bei konkretumu, pasidaro bend-

ra ir atitraukta, todėl galinti išreikšti ir daikto esmę, ir iš jos kylančius būtinius santykius. Šituo atžvilgiu kasdieninę kalbą taip pat galima vadinti sėkla, kuri išauga ir pražydi filosofijoje. Kalba yra ir filosofijos priešlytis.

Todėl nors filosofijos ir poezijos keliai, kaip matome, išsiskiria, nuvesdami šias dvi seseris į skirtingus išraiškos pavidalus (sąvoka—vaizdas), tačiau jų abiejų šaknys keroja toje pačioje dirvoje, būtent *žodyje*. Žodis yra pirmykštė filosofijos ir poezijos jungtis. Jis jas abi pagimdo ir jas abi palaiko, nors ir kisdamas jų įtakoje. Poezijoje žodis virsta *vaizdu*, nors ir nenustoja pirmykščio sąvokinio prado. Filosofijoje žodis virsta *sąvoka*, nors ir nepraranda pirmykščio vaizdinio prado. Tačiau bent teoriškai galima įsivaizduoti kūrinį, kuriame abu šie pradai būtų išvystyti ligi aukščiausio laipsnio ir sykiu suderinti išvidinėje sutartinėje. Tokiame veikale žodis pasidarytų pilnutinis. Toks veikalas taptų filosofijos ir poezijos sinteze ne tik savo esme, bet ir išviršiniu pojustiniu savo pavidalu. Ar šitoks bandymas nėra Platono dialogai? Ar prie šitokios sintezės nepriartėja ir Dostojevskio „Didžiojo inkvizitoriaus legenda"?

Vis dėlto filosofijos ir poezijos ryšiai čia dar nesibaigia. Romantikos poetai yra pastebėję ir iškėlę dar vieną jungtį, gilesnę ir mūsų reikalui net prasmingesnę negu žodis. Štai pora pavyzdžių. „Ką turi bendro,— klausia Hölderlinas,— filosofija, ką turi bendro šalta šio mokslo didybė su poezija?" Ir čia pat atsako: „Poezija, mano supratimu, yra šio mokslo pradžia ir galas. Tarsi Minerva iš Jupiterio galvos, jis kyla iš begalinės dieviškosios būties poezijos. Ir paslaptinguose poezijos šaltiniuose susibėga galop visa, kas buvo jame nesuderinama". Novalis teigia: „Poezija yra filosofijos didvyrė. Filosofija pakelia poeziją į principo aukštį" [2]. Kitaip sakant, filosofija iš poezijos kyla ir esti joje atbaigiama susijungiant joje skirtingiems filosofiniams pradams ir skirtingoms filosofinėms problemoms (Hölderlinas); poezija iškovoja filosofijai kelią, tapdama jos šaukle, filosofija suteikia poezijai sąvokinę bendrą formą, paversdama ją principu (Novalis); filosofija ir poezija turi tą patį objektą, kurį jos išreiškia skirtingomis žodžio priemonėmis, tačiau kuris, būdamas tas pats, gali įgyti ir poetinę, ir filosofinę formą. Jeigu *laiko* atžvilgiu Heideggerio pažiūras reikia laikyti Rilke's poezijos sufi-

[2] Cit. *H. J. Flechtner.* Selbstbesinnung der Philosophie, 86 p., 1941.

losofinimu, tai *esmės* atžvilgiu lygiai gerai Rilke's poeziją galima vadinti Heideggerio filosofijos supoetinimu. Filosofija ir poezija ne tik iš bendro šaltinio (kalbos) kyla, bet nešasi ir bendrą turinį, kuriuo yra žmogiškasis būties suvokimas ir pergyvenimas. Šios dvi seserys turi ne tik tą pačią motiną, bet ir tą patį paveldėjimą.

Kad filosofijos objektas yra būtis ir kad būties suvokimas sudaro filosofinių kūrinių turinį, šiandien yra visiškai aišku. Ne taip tačiau aišku, kad tas pat yra ir poezijos objektas.

Dvisluoksnis yra ne tik žodis. Dvisluoksnis yra ir pats poetinis kūrinys. Jis turi pojustinę vaizdinę formą ir idėjinį suvokiamąjį turinį. Veikalo forma yra daugiau negu tik išviršinė jo sąranga. Tai tasai pojustinis visumos pavidalas, kuris prabyla į mūsų pojūčius ir kurį mes pergyvename *kaip ženklą*. Kiekvieno poetinio kūrinio forma ką nors ženklina, ką nors reiškia, į ką nors nurodo. Kiekvieno kūrinio forma, kalbant Nietzsche's žodžiais, yra strėlė į kitą upės krantą. Tasai pradas, kurį forma ženklina, į kurį ji nurodo, ir yra veikalo *turinys*. Turinys taip pat yra daugiau negu tik veiksmo eiga, negu tik ta medžiaga, kurią kūrėjas apdoroja. Turinys yra aukštesnė formos ženklinama ir reiškiama idėjinė tikrovė. Forma ir turinys yra esminiai kiekvieno poetinio veikalo pradai. Forma neša turinį ir jį išreiškia pojustiniu būdu. Ji yra *ženklas* mūsų dvasiai, todėl pergyvenama pojustiškai. Tuo tarpu turinys jau yra paskaitomas ir suprantamas. Todėl jis yra nebe regimasis, bet *suvokiamasis* poezijos pradas, surandamas formos reikšmėje. Šiuo atžvilgiu N. Berdiajevas teisingai sako, kad „kiekvienas menas yra simbolinis; jis yra tiltas tarp dviejų pasaulių; jis yra gilesnis tikrovės skelbėjas" [3]. Ir juo poetas yra talentingesnis, juo jo kūriniai yra simboliškesni, kitaip sakant, juo jo formos reikšmė yra gilesnė. Genialiuose kūriniuose formos vaizdingumas susieina draugėn su turinio idėjingumu. Juose glūdi jau nebe tik paprastas kasdieninis įspūdis, bet ištisas poeto išvidinis pasaulis su pagrindiniu jo nusistatymu būties atžvilgiu. Juose glūdi poeto filosofija, išreikšta, be abejo, ne sąvokiniu žodžio pradu, tačiau ne mažiau gili ir ne mažiau visuotinė. „Kas yra poeto pasaulėžiūra?"— klausia Berdiajevas. Ir atsako: „Tai jo turimas pasaulio suvokimas, jo intuityvinis įsibrovimas į išvidinę pasaulio esmę.

[3] Die Weltanschauung Dostojewskijs, 13 p., 1925.

Tai visa, kas kuriančiajam apsireiškia pasaulio ir gyvenimo atžvilgiu" [4]. Poetas savo veikalų turiniu pasako mums ne kurią nors tikrovės dalelę, ne vieną kurią daiktų ypatybę, bet *visuminį* savo nusistatymą pačios būties — jos esmės ir prasmės — atžvilgiu. *Poetinių kūrinių turinį sudaro poeto pasaulėžiūra.* Poetas, kaip filosofas, suvokia būtį jos visumoje. Gali šitas jo suvokimas turėti kitokį psichologinį kelią. Gali jis būti išreikštas kitokiomis priemonėmis. Tačiau jis visados pasilieka *būties* suvokimas ir *būties* pergyvenimas. Poezijos objektas — giliausia šio žodžio prasme — yra *būtis.* Tai ją poetas pergyvena savo intuicijose ir regėjimuose. Tai ją jis reiškia savo vaizdais ir simboliais. Tai ji sudaro giliausią kiekvieno veikalo turinį. Poezija yra būties pergyvenimas ir šito pergyvenimo išreiškimas vaizdinėmis žodžio priemonėmis. Todėl visiškai pagrįstai H. Rickertas atkreipia mūsų dėmesį į reikalą suprasti šitą neformuluotą poeto pasaulėžiūrą, šitą visuminį būties pergyvenimą, jeigu norime suprasti dailiosios literatūros veikalus net ir kaip poezijos kūrinius [5].

Čia glūdi metafizinis, Heideggerio taip stipriai — gal net per stipriai — pabrėžtas, poezijos pagrindas. „Poezija,— sako jis,— nėra tik puošni mūsų buvimo palydovė, nėra tik laikinis susižavėjimas arba tik susijaudinimas bei smagus pokalbis. Poezija yra istoriją laikantis pagrindas. Todėl ji nėra tik kultūros apraiška, tuo labiau tik gryna išraiška kokios nors „kultūros sielos". Mūsų buvimas savo pagrinde yra poetinis" [6]. Tuo Heideggeris nori pasakyti, kad poezija, kaip žmogiškoji kūryba, pasiekia pačias mūsų buvimo gelmes, kad *jos kūrimas yra sykiu ir mūsų buvimo kūrimas.* Šią mintį jis dar aiškiau išreiškia kitu sakiniu: „Poezija yra kuriamasis pavadinimas visų daiktų būties ir esmės. Ji nėra savavališkas pavadinimas, bet toks, kuriuo išeina aikštėn tai, ką mes kasdieninėje kalboje kalbame ir svarstome" [7]. Todėl poezijos kalba pasidaro esmingiausia ir metafiziškiausia. Žodis, kuris kasdienoje buvo nusitrynęs, poezijoje vėl prabyla visu savo ryškumu, atgaivindamas pirmykščius savo ryšius su daiktu ir šitą daiktą išreikšdamas taip tobulai, kiek tik žmogui yra įmanoma. Tik paviršium žiūrint poezija atrodo esanti netikra. Tačiau savo gelmėse ji slepia pačią

[4] Op. cit., 3 p.
[5] Goethes Faust, 9 p., 1932.
[6] Hölderlin und das Wesen der Dichtung, 11 p., 1937.
[7] Op. cit., 11—12 p.

būtles tikrovę. „Poezija,— sako toliau Heideggeris,— pažadina netikrovės ir sapno įspūdį, palyginus ją su apčiuopiama ir gryna tikrove, kurioje mes manome esą namie. Ir vis dėlto, priešingai, tikrovė yra tai, ką poetas sako ir prisiima" [8]. Iš tikro, jeigu poezija yra kuriamasis pavadinimas, jeigu ji savame žodyje neša daikto esmę ir jo būtį, savaime ji virsta didesne tikrove už visa tai, kas pavadina daiktus tik pripuolamai ir kas iškelia tik atsitiktines daikto savybes, nes esmė visados yra tikresnė už savo prietapas. Todėl ne poezija yra sapnas ir svajonė, bet kasdieninė realybė, apreiškianti mums tik banalų mūsų buvimo paviršių, o uždengianti nuo mūsų aną aukštesnę, gilesnę ir prasmingesnę tikrovę, prabylančią į mus poetiniuose kūriniuose. *Iš poezijos kalba pati būtis savo visumoje ir esmėje: būtis, nesuskaldyta dalimis kaip moksluose ir nesubanalinta savo prasme kaip kasdienoje.*

Šitoje vietoje mes paregime esminę poezijos ir filosofijos tapatybę. *Savo esmėje filosofija ir poezija yra tas pats dalykas.* Abi jos yra kuriamasis daikto pavadinimas. Abi jos išreiškia tą pačią vieną būtį. Abi jos yra kūryba žodyje ir per žodį. Iš jų abiejų gema esmės pasauliai, tikresni už bet kurią neesminę realybę. Būtis yra giliausias jų pagrindas ir objektas; kuriamasis pavadinimas yra jų kūrybos forma; žodis — jų kūrybos priemonė. Jeigu būtį kūrybiškai pavadinsime pasigaudami *vaizdinio* prado žodyje, turėsime poeziją. Jeigu tą pačią būtį kūrybiškai pavadinsime pasigaudami *sąvokinio* prado žodyje, gausime filosofiją. Filosofija ir poezija yra dvi *to paties* dalyko pusės. Surištos savo pagrindu ir savo esme, jos persiskiria tik išviršiniuose objektyviniuose savo pavidaluose.

Šita esminė tapatybė leidžia mums į poetinį veikalą pažiūrėti filosofiniu atžvilgiu ir jame glūdinčią pasaulėjautą bei pasaulėžiūrą išreikšti protinėmis atitrauktomis sąvokomis. Kitaip sakant, šita tapatybė leidžia poeziją sufilosofinti ir filosofiją supoetinti ne tik teoriškai, nes argi „Dieviškoji komedija" nėra šv. Tomo Akviniečio filosofijos supoetinimas? Poezijos sufilosofinimas nėra jos sužalojimas ar iškreipimas, kaip kai kas linktų manyti. Poetinis kūrinys, perėjęs per filosofo dvasią, iš esmės pasilieka toks pat. Tik jo turinys, jo formos reiškiama aukštesnė idėjinė tikrovė įgyja *kitokį* objektyvinį pavi-

[8] Op. cit., 13 p.

dalą. Būdamas *poetinio* veikalo turiniu, jis buvo išreikštas vaizdais ir simboliais. Jis kalbėjo į mūsų dvasią per pojūčius. Tapęs *filosofinio* veikalo turiniu, jis yra išreiškiamas sąvokomis ir principais. Jis prabyla į mūsų dvasią per protą bei per refleksiją. Daugeliu atvejų jis dėl to pasidaro net aiškesnis ir suprantamesnis. Nauja filosofinė forma paryškina pagrindinius idėjinės kūrinio tikrovės bruožus, iškelia paslėptas jo užbraižas, pastato jį priešais mus ryšium su kitais mums jau artimais ir žinomais turiniais ir tuo būdu jį padaro prieinamesnį negu tada, kai jis buvo apvilktas poetine forma. Poezijos veikalo idėjinės tikrovės pervedimas į filosofinę plotmę paryškina pačią tikrovę. Čia glūdi priežastis, kodėl retas geresnis poezijos kūrinys nėra susilaukęs filosofinio aiškinimo. Poetinė kūrinio forma perteikia mums jo idėją visą kartu ir visą jos pilnatvėje. Vaizdas ir simbolis juk negali būti skaldomi. Todėl šitą idėją mes priimame kaip nepaprastai žavingą, mus patraukiančią, mus užkrečiančią, tačiau dažnai tamsią, turinčią neišreiškiamų bedugnių ir gelmių. Atsistojusi priešais mus vaizdo bei simbolio pavidalu, ji byloja mums galingai, bet sykiu ir mįslingai. Ne visados mes ją galime aprėpti. Ne visados galime nusileisti iš karto į jos reikšmingumo gelmes. Dažniausiai turime ties ja susimąstyti. Dažniausiai turime ją panagrinėti, palyginti su kitomis idėjomis, paanalizuoti jos sąrangą. Kitaip sakant, turime *pafilosofuoti,* perkeldami ją iš vaizdinės plotmės į sąvokinę, iš vienkartinio intuityvinio suvokimo į dalinį refleksinį. Tai yra kasdien patiriamas mūsų santykis su poetiniais veikalais. *Mes sufilosofiname visa, su kuo tik susiduriame poetiniu pavidalu.* Tik intuityviškai pergyventas ir refleksiškai suvoktas poezijos kūrinys pasidaro priimtas savo visumoje. Tik tuomet jis atidaro savo paslaptis ir anos aukštesnės tikrovės šviesa nušviečia mūsų dvasią. Filosofavimas poetinio kūrinio akivaizdoje įvykdo minėtą Novalio reikalavimą: jis pakelia poetinę idėją į principo aukštį.

Tuo būdu daros nubrėžtas kelias prieiti prie „Didžiojo inkvizitoriaus legendos".

Tačiau yra dar vienas, šį sykį jau specialus, pagrindas, kodėl filosofijos ir poezijos tapatybės dėsnį mes norime pritaikyti Dostojevskio pasakojimui. Jeigu Heideggerio filosofija visai teisingai gali būti laikoma Rilke's poezijos komentaru, tai „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" taip pat, o gal net dar labiau gali būti laikoma *Solovjovo* pasaulė-

žiūros poetiniu perdirbimu. Prof. Vl. Šilkarskis savo studijoje „Solowjew und Dostojewskij" (Bonn, 1948) imasi uždavinio atskleisti „Didžiojo inkvizitoriaus" atsiradimo istoriją. Pirmaisiais 1878 metų mėnesiais Petrapilyje Solovjovas nemažam klausytojų būriui laikė eilę paskaitų apie dievažmogiškumą. „Dostojevskis buvo nuolatinis šių paskaitų lankytojas, kuriose Solovjovo pasaulėžiūra pirmą sykį buvo vispusiškai išreikšta. Krikščionybės, o ypatingai Romos Katalikybės išsigimimas buvo sunki, tačiau patraukli problema, kurią Solovjovas išvystė savo paskaitose ir kuri greitai virto „generaline ataka" prieš Romą ir apskritai prieš visą Vakarų Krikščionybę". „Visą dvasinį Vakarų išsivystymą,— sako prof. Vl. Šilkarskis,— apspręstą Romos linkmės, Solovjovas vaizduoja kaip būtiną ir nuoseklų nuslydimą nuo pirmykštės krikščioniškojo tikėjimo bei gyvenimo aukštumos... Ši samprata įspūdingo vieningumo įgyja kaip tik todėl, kad Solovjovas svarbiausiems šio nuslydimo laiptams pritaiko Evangelijos pasakojimą apie tris Kristaus gundymus. Šiems gundymams, kuriems atsispyrė Išganytojas, esą visiškai pasidavė Vakarų dvasia, Romos vedama didžiaisiais savo keliais. Be abejo, tai įvyko ne iš karto, bet trimis ilgais jos istorijoje vienas po kito einančiais išsigimimo tarpsniais. Į pirmąjį laipsnį, paskui kurį būtinai turėjo eiti kiti, nusmuko Vakarų dvasia, galutinai Romos apvaldyta, tuo būdu, kad *buvo suviliota viršinės valdžios.* Katalikų Bažnyčia paėmusi cezarių kardą ir mėginusi valstybinėmis prievartos priemonėmis pasinaudoti savo tikslui pasiekti... Jėgos klystkeliu greitai pasekė antrasis klystkelis. Vakarai pateko į racionalistinio hybris nagus, būtent į *proto puikybę.* Šiuo klystkeliu ėjo protestantizmas, kuris Apreiškimo vietoje pastatė žmogiškojo proto arba, tiksliau sakant, žmogiškojo suvokimo sprendimus..." Ir galop „milžiniškos putlaus proto šventyklos griuvėsiuose pasirodė trečiasis ir pats pavojingiausias Vakarų klystkelis, kurį galima pavadinti materialistine *kūno puikybe.* Vakarai panorėjo akmenis paversti duona ir tuo būdu nutildyti tiek kūninį, tiek dvasinį alkį. Vadinasi, Kristaus darbas buvęs visiškai sugriautas ir sunaikintas" (8—9 p.).

Lengva suprasti, kad šitokios Solovjovo pažiūros darė Dostojevskiui gilios įtakos. O jo kelionė į garsų vienuolyną Optina Pustynį, kur jį palydėjo Solovjovas, sustiprino ne tik jo draugystę su šiuo jaunu religijos filosofu, bet taip pat ir jo tikėjimą anksčiau girdėtomis išvadomis. Jei-

gu Dostojevskiui, kaip pastebi prof. Vl. Šilkarskis, „kai kurie Solovjovo abstraktaus mąstymo vingiai liko svetimi ar neprieinami, nes Solovjovas dažnai pakildavo į grynosios minties sritis ir todėl netekdavo ryšio su gyvenimišku patyrimu, tai vis dėlto anoji nuostabi visuma turėjo jį patraukti labai stipriai. O šioje visumoje jam darė galingiausio įspūdžio kaip tik tie pradai, kurie išreiškė jo giliausius įsitikinimus didingu, meniškai atbaigtu reginiu. Prie šių pradų tikriausiai priklausė Solovjovo padarytas Kristaus gundymų pritaikymas visam istoriniam Romos Bažnyčios darbui" (14 p.). Iš tikro, kaip netrukus matysime, „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" taip pat yra *tų pačių* Kristaus gundymų pritaikymas, tik jau ne vienai Romos bažnyčiai, o visai žmonijos istorijai. Dostojevskis savo pasakojime eina tuo pačiu keliu, kaip ir Solovjovas. Jų turima pasaulėjauta ir pasaulėžiūra yra ta pati. Tiktai Solovjovas ją objektyvuoja sąvokiniu pavidalu, teikdamas jai filosofinių paskaitų formą, o Dostojevskis, priešingai, pasirenka poetinį priėjimą ir *tą pačią* aukštesnę idėjinę tikrovę objektyvuoja nuostabios legendos forma. Tačiau idėja, kuri išsivysto Solovjovo paskaitose ir Dostojevskio legendoje ir kuri šiuos genialius kūrinius laiko, yra *ta pati.*

Čia, kaip pastebi prof. Šilkarskis, mes kaip tik randame raktą „Didžiojo inkvizitoriaus legendos" *kilmei.* Čia taip pat randame raktą ir šios legendos *aiškinimui.* Dostojevskio kūrinyje glūdi labai gili istorijos metafizika. Ją tad atskleisti, poetinius šio veikalo vaizdus ir simbolius išreikšti sąvokiškai ir konkrečią poetinę tikrovę pakelti į principų aukštį yra šios studijos uždaviniai. Kiek jie bus autoriui pasisekę, tesprendžia skaitytojas.

I

LEGENDOS PRASMĖ

1. PSICHOLOGINĖ LEGENDOS PRASMĖ

„Didžiojo inkvizitoriaus legenda", Berdiajevo žodžiais tariant, yra mįslė. Ne tik dėl to, kad mums neaišku, katrą joje pusę palaiko autorius: inkvizitoriaus ar Kristaus; kas yra Ivano lūpose Kristaus gynimas: tikra Jo apologija ar pasityčiojąs pasmerkimas; bet, svarbiausia, dėl to, kad mums pasilieka tamsi pati pagrindinė legendos prasmė. Dostojevskio „Didysis inkvizitorius" yra vienas „Brolių Karamazovų" romano skyrelis. Kas yra šitas skyrelis: nukrypimas nuo pagrindinės veikalo linkmės ar šitos linkmės išryškinimas? R. Guardini įspėja mus nelaikyti „Didžiojo inkvizitoriaus legendos" poetinės laisvės šuoliu į šalį, nes „ji esanti įdėta tokioje svarbioje vietoje, kad pats vienas jos ten buvimas verčia ją mus sieti su visu romano turiniu" [1]. Iš kitos tačiau pusės, ją skaitydami mes negalime nusikratyti įspūdžiu, kad jos idėja toli gražu prašoka reikalą paryškinti Ivano nusistatymą Dievo ir pasaulio atžvilgiu. Labai galimas daiktas, kad Dostojevskis čia duoda žymiai daugiau, negu ir pats sąmoningai nori. Juk poeto sumanymai ne visados sutampa su kūrybine jo tikrove. Ne kartą kūrinys atsilieka nuo kūrėjo planų, išreikšdamas tik dalį to, ko buvo norėta ir siekta. Bet ne kartą taip pat kūrinys — ypač genijų darbuose — pralenkia kūrėjo sąmoningus apmatus ir atskiros konkretybės vaizdu atskleidžia tokių perspektyvų, kurios nustebina ir patį poetą. Argi visi kūriniai yra aiškinami pagal sąmoningus rašytojo norus? Ar poeto sumanymai jau yra pats autentiškiausias matas? Atrodo, kad šios rūšies kūrinį kaip tik turime „Didžiojo inkvizitoriaus legendoje". Ką Dostojevskis sąmoningai *norėjo* ja pasakyti, mes niekados turbūt neįspėsime. Gal net ir nėra reikalo spėti. Mums rei-

[1] Religiöse Gestalten, 112 p., 1947.

kia atsiremti į tai, ką jis šita legenda iš tikro pasakė. O ja pasakė jis tiek daug, kad žmogus valingai ir sąmoningai vargiai būtų galėjęs visa tai iš anksto suplanuoti. Legendos perspektyvos ir giliausia jos idėjų prasmė galėjo būti paregėtos tik didelio įkvėpimo metu, kada atsidaro daiktų paslaptys ir paaiškėja esminiai jų ryšiai.

Sąmoningo noro ir savaimingo įkvėpimo susikryžiavimas šioje legendoje kaip tik ir apsunkina jos supratimą. Filosofijos ir literatūros istorijoje ji buvo aiškinama gana įvairiai. Atskirų idėjų atžvilgiu jos nagrinėtojai (Berdiajevas, Frankas, Guardini, Rozanovas, Steinbüchelis, Wolynskis ir kt.) dažniausiai tarp savęs nesutinka. Visi pripažįsta, kad legendoje yra pasmerkiama prievarta, o ginama laisvė; kad žmogus yra vaizduojamas tragiškų prieštaringybių šviesoje; kad laimės problema čia užima centrinę vietą. Tačiau kai reikia pasakyti, kokią prasmę turi legendos *visuma,* nuomonės pradeda išsiskirti. Vieni mano, kad šitas veikalas teturi psichologinės prasmės kaip Ivano Karamazovo pasaulėžiūros ir charakterio apraiška. Kiti regi jame moralinę prasmę, svarstydami legendą kaip Katalikybės išsigimimo kritiką. Ir abeji neklysta. „Didžiojo inkvizitoriaus legendoje" esama pradų, į kuriuos įvairios sampratos atsiremia ir kurie šitas sampratas kaip tik pagrindžia. Šį Dostojevskio kūrinį galima aiškinti labai įvairiai, nes jis yra nepaprastai turtingas savo idėjomis ir savo simbolika. Pasilieka tik klausimas, ar šitie aiškinimai — nors ir pagrįsti kiekvienas savo esmėje — išsemia legendos visumą, ar, galimas daiktas, yra tik atskirų jos idėjų, atskirų jos atžvilgių ir atskirų jos pradų sampratos. Legendos turtingumas leidžia mums eiti prie jos įvairiais keliais. Visi šitie keliai gali būti tikri. Mums tik reikia pasirinkti, kuris iš jų veda į pačią legendos visumą, kuris leidžia mums suprasti ne tik atskiras jos idėjas, bet ir ją pačią jos visumoje ir vienybėje. Neabejodami tad atskirų kelių ir atskirų aiškinimų tikrumu, mes norėtume vis dėlto paieškoti *centrinio* kelio ir, juo eidami, iškelti *pagrindinę* legendos idėją, ir tuo pačiu bent priartėti prie galutinės šio didelio kūrinio prasmės.

„Didžiojo inkvizitoriaus legenda" yra savotiška tuo, kad ji turi du autoriu: Dostojevskį ir Ivaną Karamazovą. Dostojevskis „Brolių Karamazovų" romane ją kuria ne tiesioginiu būdu, bet papasakodina Ivano lūpomis. Ivanas Karamazovas yra labai savotiškas žmogus. Jo brolis Alioša sykį jam pastebi: „Dimitrijus (kitas Ivano brolis.—*Aut.*)

sako apie tave: Ivanas yra kapas. Bet aš sakau: Ivanas yra mįslė". Šis kapo ir mįslės sugretinimas kaip tik išreiškia Ivano charakterį. Kapo bruožai jam kyla, kaip jis pats kartą prisipažįsta, iš jo „karamazoviško žemumo". Tai jėga, kuri viską iškenčia ir išlaiko. Ivanas yra sūnus girtuoklio, ištvirkėlio, lupikautojo tėvo ir našlaite augusios senos generolienės, iškankintos, moterystėje nelaimingos, isteriškos, tačiau savo dvasia kilnios ir gražios motinos. Šitoks paveldėjimas paliko ryškių pėdsakų ir Ivano dvasioje. Jis yra savotiškai suskilęs. Žemiškoji kūno jėga yra jame įgijusi savotiško savarankiškumo. Jis jaučia jos žemumą, bet negali jos nugalėti ir ją suderinti su savo dvasia. Ivanas sunkiai serga. Jo liga glūdi kažkur jo sielos gelmėse. Jis jaučia savo irimą. Jis jaučia, kad jame gyvena žemas žmogus, liokajus, negarbingas ir niekšingas padaras, ypač ryškiai pasirodęs Ivano pasikalbėjime su Smerdiakovu, kada Ivanas netiesioginiu būdu, tačiau savo pasąmonėje aiškiai jausdamas, duoda sutikimą nužudyti savo tėvą. „Aš esu liokajus. Aš esu blakė",— kartoja Ivanas ne sykį. Ir šitas liokajus, šita žema, atsipalaidavusi jėga traukia Ivaną į žemę, į gamtą, į demoniškumą ir sykiu į mirtį. Ivanas yra kapas, nes jis nešioja savyje žmogiškosios prigimties supuvimą.

Tačiau Ivanas yra ir mįslė. Jis yra gilus savo prigimtimi. Jis, nors ir būdamas „euklidinės dvasios", mėgina savo protu įsiskverbti į pasaulio santvarkos gelmes, iš jų pasisemti išminties ir gyvenimo pažinimo. Tačiau visi Ivano keliami klausimai, visa jo išmintis ir sprendimai yra nenušviesti skaidria tiesos šviesa. Visi jie yra tamsūs. Prie visų jų stovi dideli klaustukai. Ivanas atmeta viską, ko jo protas suvokti nepajėgia. Tačiau vietoje atmestųjų sprendimų jis nepastato nieko naujo. Ivanas gyvena mįslės gyvenimą. Visomis jėgomis jis stengiasi šitą mįslę atspėti. Tačiau kiekvieną kartą šis darbas jam nepavyksta. Jo mįslė yra be galo tamsi ir be galo sunki, nes jos objektas yra *Absoliutas*. Už visų Ivano klausimų ir sprendimų stovi *Dievas*. Savo neaiškumu Jis vargina Ivano mintį. Savo darbais Jis kelia jam kančią. Savo nekintamumu Jis žadina jo dvasios nerimą. Ivanas Dievo neneigia. Tiesa, kai kuriais savo dvasinės tamsos momentais jis suabejoja Jo buvimu arba bent pradeda ironizuoti šią sunkią problemą. Jo ironija ir skepticizmas žadina kituose įspūdžio, esą Ivanas yra mažų mažiausiai agnostikas. Tokios prasmės turi, sakysime, senio Zosimos pastaba, kad

Ivanas greičiausiai netikįs į sielos nemirtingumą nei į tai, ką yra parašęs Bažnyčios klausimu. Tačiau tai yra tik nepaliaujamo ir sykiu nevaisingo ieškojimo apraiška. Savo dvasios gelmėse Ivanas nešioja Dievą kaip kokią didžiulę neįspėtą mįslę, prie kurios jis grįžta net haliucinacijų metu (plg. jo pasikalbėjimą su velniu) ir kurios neišspręsdamas jis serga ir kenčia. Viename pasikalbėjime su Dimitrijumi Alioša gražiai apibūdina bendrą Ivano nuotaiką: „Ivanas neieško nei pinigų, nei ramybės. Jis greičiau ieško kančios".

Šitas tad žmogus prisipažįsta savo broliui Aliošai sukūręs „maždaug prieš metus" poemą, savotiškai „absurdišką istoriją", kurią galįs čia pat papasakoti, jeigu tik Alioša turįs dar dešimtį minučių laiko. Ivano pasiūlymas atsiranda ne pripuolamai. Jis yra išvada ilgo abiejų brolių pasikalbėjimo „Sostinės" svetainėje. Užsisakę žuvies sriubos ir arbatos, juodu pradeda, kaip rusams įprasta, šnekėtis ne apie kasdienos reikalus, bet apie pačias giliausias buvimo paslaptis. Dievas ir jo santykiai su pasauliu greit virsta centriniu šio pokalbio klausimu. Nors Ivanas vienoje vietoje ironiškai ir pataria Aliošai negalvoti, ar Dievas yra, ar ne, nes tai klausimai, netinką dvasiai, sukurtai trijuose matavimuose, tačiau pats nuolatos prie jų grįžta ir nuolatos juos sprendžia. Ir šitas jo sprendimas yra labai savotiškas. Keletą kartų jis Aliošai primygtinai pabrėžia: „Aš tau pareiškiu, kad Dievą aš kaip tik pripažįstu... Aš pripažįstu Dievą ir ne tik Jį. Dar daugiau, aš pripažįstu ir Jo visuotinę išmintį, ir Jo tikslą, kurs mums visiškai užsklęstas; aš tikiu į išvidinę tvarką, į gyvenimo prasmę; aš tikiu į amžinąją sandorą". Vis dėlto šitas prisipažinimas Ivano nenuramina. Baigdamas savo Credo, Ivanas pabrėžia: „Dievą aš pripažįstu. Bet visu pagarbos pareiškimu aš grąžinu Jam savą įėjimo bilietą". Kitaip sakant, *Ivanas neigia ne Dievą, bet Jo sukurtą tvarką.* „Ne Dievo aš nepripažįstu,— pasisako jis labai aiškiai,— bet Jo sukurto pasaulio". Ivanas net teigia, kad gali šita tvarka būti kokia ji nori, „gali lygiagretės linijos susikirsti, galiu aš tai pats matyti ir sakyti, kad jos susikerta. Ir vis dėlto aš to nepripažinsiu. Štai mano būtis, štai mano teigimas, Alioša". Dieviškosios tvarkos buvimas ir jos pripažinimas Ivano sąmonėje yra persiskyrę. Šitos tvarkos, kiek ji reiškiasi mūsajame pasaulyje, Ivanas negali pateisinti. Jis neranda pagrindo laikyti ją vertinga ir todėl atsisako į ją įsijungti, nors ir pripažįsta realų jos buvimą.

Jis pasilieka šalia dieviškojo pasaulio, pasilieka vienišas, negalėdamas susitaikyti su tuo, ką Dievas yra padaręs. Pašaukdamas Ivaną būti, Dievas yra jam tarsi davęs bilietą įeiti į Jo kūriniją ir dalintis Jo kūrybos vaisiais. Negalėdamas pasaulio bei gyvenimo pateisinti, Ivanas grąžina šitą bilietą Dievui atgal ir pasilieka vienas su savo mintimis. Šiuo atžvilgiu Ivanas, pasinaudojant M. Schelerio tipologija, galėtų būti vadinamas „homo atheista", vadinasi, žmogumi, kuris nors teoriškai Dievą ir pripažįsta (Kanto priešginybė!), tačiau kuris Jį pastumia į šalį, norėdamas išgelbėti savą laisvę ir savą vertybių supratimą bei pergyvenimą.

„Ar gali man paaiškinti, kodėl tu pasaulio nepripažįsti?"— paklausia Alioša Ivaną. Atsakydamas į šitą paklausimą, Ivanas pradeda dėstyti nepaprastai painią ir niekados neišsprendžiamą blogio prasmės problemą. Blogio, ypatingai kančios buvimas pasaulyje jam atrodo esanti niekuo nepagrįsta ir niekaip nepateisinama nesąmonė. Ir norėdamas išreikšti visą kančios baisumą, Ivanas leidžiasi į pačias jos neprasmingumo gelmes. Jis nekaltina Dievo dėl suaugusiųjų kančios. „Aš nekalbu apie suaugusius. Jie yra priklūs ir neverti jokios meilės. Jiems tinka tam tikra atpildo rūšis. Jie valgė obuolį, jie pažino, kas gera ir kas pikta, jie pasidarė kaip dievai. Jie ir šiandien nesiliauja obuolio valgę". Kiek vėliau Ivanas kartoja tą pačią mintį: „Aš nekalbu apie suaugusiųjų kentėjimus. Jie valgė obuolį, ir trauk juos velniai". Tačiau, be suaugusiųjų, pasaulyje esama ir *vaikų kančios*. Dėl ko vaikai kenčia? „Juk jie nevalgė obuolio ir yra dar nekalti... Jeigu visi turi kęsti, kad išpirktų amžiną sandorą, tai ką bendro su ja turi vaikai? Pasakyk man! Juk visiškai nesuprantama, kodėl jie turi kentėti ir kodėl kentėjimais jie turi išpirkti sandorą?" Ir šitoje vietoje Ivanas papasakoja Aliošai ištisą eilę baisių baisiausių istorijų, kurios kaip tik ir turinčios parodyti vaikų kentėjimų neprasmingumą ir sykiu dieviškosios pasaulio tvarkos nepriimtinumą. Jis pasakoja, kaip turkai kovose su rusais atplėšdavę kūdikius nuo motinos krūtų, išmesdavę juos į viršų ir pagaudavę krintančius ant durtuvų; kaip jie atkišdavę vaikui pistoletą ir, kai šis šypsodamasis tiesdavęs rankutes jam paimti, iššaudavę ir sutriuškindavę vaikui galvą; kaip vienas vaikas, sviesdamas akmenį, sužeidęs generolo šunį ir kaip generolas, surengęs medžioklę, liepęs anam vaikui bėgti, užsiundęs ant jo šunis, kurie jį sudraskę į gabalė-

lius; kaip vienas tėvas plakęs savo septynerių metų dukrelę, plakęs minutę, penkias minutes, paskui juo tolyn, juo smarkyn ir kaip teismas, dideliam minios pasigėrėjimui, šitą tėvą išteisinęs. Visos šitos istorijos, kurių Ivanas sakosi turįs prisirinkęs gana daug, neduodančios jam ramybės, ir jų akivaizdoje jis negalįs sutikti įsijungti į dieviškąją tvarką. „Aš noriu savo akimis matyti,— sako jis karčiai,— kaip elnias gulės šalia liūto ir kaip nužudytasis bučiuos savo žudiką. Aš noriu ten būti ir matyti, kaip visi staiga supras, kodėl visa tai yra buvę. Šiuo troškimu remiasi visos žemės religijos. Aš taip pat esu tikintysis. Bet štai — pasilieka vaikai. Ką aš su jais darysiu? Štai klausimas, kurio aš negaliu išspręsti. Šimtą kartų sakau: klausimų yra daug. Bet aš imu tik vaikus, nes čia nepaneigiamai aišku, ką aš noriu pasakyti". Vaikų kentėjimai, Ivano nuomone, geriausiai rodo pasaulio tvarkos neprasmingumą. Tokia tvarka, kur yra galima nekalto kūdikio kančia, yra neverta pripažinti. „Tokia sandora,— sako Ivanas,— yra per brangiai įvertinta. Bent mano piniginė neleidžia man taip brangiai mokėti už įėjimą. Todėl aš ir skubu grąžinti bilietą. Jeigu aš esu padorus žmogus, man yra pareiga kuo greičiausiai tai padaryti". Tarp Ivano ir Dievo stovi nekalto kūdikio kančia kaip nesuardoma ir neperžengiama siena. Teodicėjos problema čia atsistoja visu ryškumu.

Pasakodamas vaikų kentėjimų istorijas, Ivanas vienoje vietoje paklausia: „Ar yra visame pasaulyje būtybė, kuri galėtų atleisti, kuri turėtų teisę atleisti?" Pasikalbėjimui einant prie galo, Alioša prisimena šitą klausimą: „Tu pirmiau klausei,— sako jis,— ar yra visame pasaulyje būtybė, kuri galėtų atleisti, kuri turėtų teisę atleisti. Bet juk tokia būtybė kaip tik yra! Ji gali viską atleisti, visiems be išimties ir už viską, nes ji pati už visus ir už viską išliejo nekaltą savo kraują. Tu Jį pamiršai. Juo remiasi visas statinys, ir Jam bus šaukiama: Teisingas esi, Viešpatie, nes atsivėrė mums Tavo keliai". Tada Ivanas atsiliepia: „Ak, Vienintelis Nekaltasis ir Jo kraujas! Ne, aš Jo nepamiršau. Priešingai, visą laiką aš stebėjausi, kodėl tu man Jo nepakiši, nes kiti šitokiuose ginčuose Jį iškelia pirmoje vietoje". Tačiau užuot įsileidęs į tiesioginį ginčą dėl Kristaus teisės atleisti, Ivanas kaip tik pastebi esąs sukūręs aną pradžioje minėtą poemą ir galįs ją papasakoti. „Tu parašei poezijos?"— nustemba Alioša. „O ne,— šypsodamasis atsako Ivanas.— Savo gyvenime nesu para-

šęs poros eilučių. Šitą poemą aš tik sugalvojau, jos neužrašydamas, ir palaikiau ją savo atmintyje. Aš sugalvojau ją susižavėjęs. Tu būsi pirmasis mano skaitytojas arba geriau klausytojas". Ir šitoje vietoje Ivanas kaip tik papasakoja „Didžiojo inkvizitoriaus legendą".

Legenda tad yra Ivano atsakymas Aliošai. Šiuo atžvilgiu ji yra tęsinys ankstyvesnio pasakojimo apie pasaulio neprasmingumą, apie kančios buvimą ir apie žmogaus negalią susiderinti su dieviškąja būties sąranga. Joje Ivanas tik išplečia ir pagilina tai, ką jau anksčiau buvo sakęs. Jau pats legendos įvadas yra Ivano nusistatymo sustiprinimas. Jeigu pirmiau Ivanas pasakojo Aliošai apie kančias šiame pasaulyje ir kankintojais darė pačius žmones, tai legendos įvade jis pereina į anapusinę sritį ir pasakoja apie ano gyvenimo kančias, kurių autorius yra jau nebe žmogus, bet pats Dievas. Pirmiau Ivanas buvo prisirinkęs įvairiausių istorijų iš laikraščių. Dabar jis pasakoja apie šešioliktojo šimtmečio literatūrinius veikalus, vaizduojančius ano gyvenimo kentėjimus; apie dramas, kuriose veikia šventieji, Marija ir pats Viešpats Dievas. Tarsi netyčiomis jis pamini veikalą, pavadintą „Dievo Motinos kelionė po kančių šalį", kuriame Marija yra nužengdinama į pragarą. Ten ji gauna progos paregėti nusidėjėlių kančias. Visi jie plūduriuoja ugnies jūroje. Kai kurie yra taip giliai panirę, kad Dievas yra juos net pamiršęs. Dievo Motina susigraudina tokių kančių akivaizdoje, puola ant kelių prieš Aukščiausiojo sostą ir prašo atleisti visiems — be išimties. „Jos pasikalbėjimas su Dievu,— pastebi Ivanas,— yra nepaprastai įdomus. Ji maldauja, ji nenustoja maldavusi, o kai Dievas parodo jai pervertas savo Sūnaus kojas ir rankas, ją klausdamas: „Kaip aš galiu atleisti Jo budeliams?" — ji liepia visiems šventiesiems, visiems kankiniams, visiems angelams ir arkangelams pulti su ja kartu ant kelių ir prašyti pasigailėjimo visiems be išimties". Marijos ir visų šventųjų maldos pasibaigiančios tuo, kad Dievas sutinkąs sustabdyti pasmerktųjų kančias nuo didžiojo penktadienio prieš Velykas ligi Sekminių.

Atpasakodamas Aliošai šitą senos dramos turinį, Ivanas kaip tik ir nori kančios neprasmingumą perkelti į aną pasaulį. Jis ne veltui pasigailėjimo prašyti leidžia Marijai. Marijos prašymas kaip tik turįs atskleisti pragaro kentėjimų nepagrįstumą. Jeigu Dievas pasmerktuosius kankina todėl, kad jie nužudė Jo Sūnų, tai šitas Sūnus yra juk ir

Marijos sūnus. Kodėl sūnaus budeliams gali dovanoti motina, o negali tėvas? Kodėl meldžia atleisti kankiniai, kurie patys buvo nužudyti? Kodėl galop tyli pats nužudytasis Dievo Sūnus? Ką reiškia tasai laikinis kančios sustabdymas? Jeigu galima kančias laikinai sustabdyti, kodėl nebūtų galima visiškai atleisti ir pasmerktuosius išvaduoti? Šitos Ivano pasakojimo įteigiamos mintys padaro Dievą kažkokiu budeliu, kažkokiu užkietėjėliu savo teisingume, kuris atsiremia į priežastingą kaltės ir bausmės ryšį, o pamiršta išskaistinančiąją meilės galią. *Legendos įvadas virsta tolimesne eiga Ivano surengto Dievui teismo*, dar aršesnio negu vaikų istorijos. Kentėjimai šiame pasaulyje, tegul ir labai neprasmingi, dar baigiasi su kiekvieno kenčiančiojo mirtimi. Tuo tarpu kentėjimai aname gyvenime yra įamžinami. Tuo pačiu yra įamžinamas ir jų neprasmingumas kaip visos dieviškosios tvarkos didžiulė ir nepaneigiama apraiška. Legendos įvadu Ivanas tik dar labiau pabrėžia savo nusistatymą neįsijungti į Dievo sukurtą tvarką ir pateisina savo norą grąžinti Jam įėjimo bilietą.

Tolimesnė legendos eiga taip pat organiškai įsijungia į visą Ivano pasaulėžiūrą. Nurodydamas į Kristų, Alioša nori sugriauti Ivano nusistatymą, nori išmušti jam iš rankų pagrindinį argumentą, kad Dievas sukūręs absurdišką tvarką, kurioje žmogus negalįs išsitekti. Tačiau, pasakodamas legendą, Ivanas duoda Aliošai atsakymą, kuriame mėgina atskleisti, kad ir paties Kristaus sukurtoji tvarka yra absurdiška. Kristus atnešęs pasaulin savo mokslą ir jį paskelbęs. Tačiau šitas Jo mokslas esąs žmogui nepakeliamas. Jis tinkąs tik išrinktiesiems. Tuo tarpu milijonai paprastų kasdieninių žmonių nepajėgią šio mokslo reikalavimų įvykdyti, nes jie esą per silpni. Jų prigimtis trokštanti laimės, ramybės ir kasdieninio sotumo. Tuo tarpu jų vietoje Kristus atnešęs laisvę, nuolatinį nerimą ir kovą. Jo mokslas reikalaująs, kad žmogus apsispręstų pats pagal savo sąžinę, kad žemės duoną paliktų dangaus duonos dėlei, kad ištvertų nesuliejęs savo asmens su mase ir neištirpęs skruzdžių krūvoje. Tačiau šitokia Kristaus sukurta tvarka paprasto žmogaus, tojo „uomo cualunque", kuris įgyja vis didesnės reikšmės ne tiek politikoje, kiek kultūroje, yra pergyvenama kaip sunki ir nepakeliama našta. Todėl, Ivano nuomone, esą absurdiška skelbti pasauliui tokius principus, kuriems jis pačia savo prigimtimi yra netikęs. Sava legenda Ivanas kaip tik nori parodyti, kad Kristaus atnešta paskelbta tvarka istorijoje išsivysto

į savo priešginybę kaip tik dėl išvidinio nesuderinamumo su žmogiškąja prigimtimi. Didysis inkvizitorius su savo šalininkais pradžioje taip pat buvo Kristaus mokiniai. Jie taip pat gyveno dykumose ir mito šaknelėmis. Tačiau supratę, kad Kristaus tvarka yra nepakeliama, jie grįžo atgal, pataisė Kristaus mokslą, pastatydami jį „ant paslapties, ant stebuklo ir ant autoriteto". Jie atėmė žmogui išvidinę ir išviršinę laisvę, kad padarytų jį ramų ir laimingą. Jie apsprendė jo sąžinę autoritetu, kad jam pačiam nereikėtų apsispręsti. Jie paskelbė jo tikėjimą paslaptimi, kad jam nereikėtų dėti pastangų jį suprasti. Jie padarė prieš jo akis stebuklų, kad jis apsispręstų už tikėjimo tiesas ne dėl išvidinės žodžio, bet dėl išviršinės ženklo galios. Tačiau visas šitas „pataisymas" iš tikro buvo ne kas kita kaip esminis Kristaus tvarkos paneigimas. Didysis inkvizitorius atsistojo priešais Kristų ne kaip Jo pratęsėjas, bet kaip galutinis ir esminis Jo paneigėjas. Todėl galų gale jis ir pats prisipažino, kad jis eina nebe su Kristumi, bet su *juo,* su ana „išmintinga ir galinga dykumų dvasia". Penkiolikos šimtmečių pakako Kristaus tvarkai išsivystyti į savo priešginybę. Ir kas dėl to kaltas? Ne kas kitas, Ivano nuomone, kaip pats Kristus. Žemiškojo savo gyvenimo bei veikimo pradžioje Jis buvo įspėtas. Jam buvo parodyta tikroji žmogaus prigimtis. Jis buvo paragintas paimti į savo rankas duoną, stebuklą ir valdžią. Tačiau Jis nepaklausė. Jis atmetė gundymus, vadinasi, paniekino tikrovę, pasilikdamas tvirtai prie savo sumanytojo idealo. Tačiau šitas idealas pasirodė esąs per aukštas. Jis pasirodė esąs iliuzija, todėl visai nuosekliai ir sudužo. Kristaus sukurtoje tvarkoje ir — kas nuostabiausia — paties Kristaus vardu pradėjo veikti dykumos dvasia. Antikristas nugalėjo Kristų, kadangi šis nepaisė realios žmogiškosios prigimties. Savo pasakojimu Ivanas mėgina simboliškai išvystyti aną žinomą B. Pascalio posakį: „Qui veut faire l'ange, fait la bête".

Tai yra Ivano atsakymas Aliošai, atsakymas, duotas ne tiesioginiu būdu, ne racionalinio ginčo, bet poetinio kūrinio pavidalu. „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" Ivanas aiškiai nori pasakyti, kad savą įėjimo bilietą jis grąžina nepaisydamas nė Kristaus, nes šis taip pat eina Dievo pėdomis ir taip pat pratęsia absurdišką Dievo tvarką. Dievą teisė pats Ivanas. Kristaus teisėju jis padaro inkvizitorių, kuris savo kalboje išnarplioja žmogiškosios prigimties gelmes, stengdamasis parodyti, kaip labai šitos gelmės ski-

riasi nuo to, ko Kristus savo moksle reikalauja. Kristus visą laiką tyli, tarsi matytų savo nebepataisomą klaidą ir norėtų ko pasakyti.

Šiuo atžvilgiu legenda iš tikro yra *Ivano atsakymas.* Joje Ivanas apreiškia ir savo charakterį, ir savo santykius su Dievu bei su pasauliu. Kad ji įsipina į visą Ivano dvasios sąrangą, negalima abejoti jau tik dėl to, kad ją Dostojevskis padaro Ivano kūriniu. Kaip kiekvienas kūrėjas, taip ir Ivanas apsireiškia savo veikale. Ivano lūpomis pasakojama „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" virsta jo paties išpažintimi, jo giliausių pergyvenimų ir svarstymų apsireiškimu. Tai ir yra psichologinė jos prasmė. Ji yra tikra ir pagrįsta. Tačiau atrodo, kad legendos visumos ji neišsemia. Mūsų pažiūra, „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" yra daugiau negu tik poetinis Ivano charakterio ir jo pažiūrų vaizdas.

Ivano lūpose inkvizitoriaus žodžiai skamba kaip nepermaldaujama Kristaus elgesio ir Jo mokslo kritika. Vis dėlto, šituos žodžius skaitant, negalima nusikratyti įspūdžiu, kad visa šita kritika galų gale virsta gražiausia Kristaus apologija. Tokį įspūdį gauname ne tik mes. Tokį įspūdį gavo ir pirmasis legendos „skaitytojas" Alioša. Ivanui baigus, jis sušuko: „Tavo poema yra Jėzaus pagarbinimas, bet ne paniekinimas, kaip tu norėjai!" Vadinasi, ir Alioša suprato, kad Ivanas norėjo čia pasiteisinti, norėjo kritikuoti Kristaus tvarką; kad inkvizitoriaus lūpomis kalbėjo jis pats, bet kad galų gale pro visus jo norus prasiveržė gilesnė prasmė, priešinga protiniams Ivano sumanymams. Užuot Kristų paniekinęs, sukritikavęs, parodęs Jo darbo absurdiškumą, Ivanas Jį galop pripažino ir pagarbino. Sąmoningai jis norėjo Aliošai parodyti, kad išsivystydama Kristaus tvarka prieina savo priešginybę. Tačiau, pasirinkęs poetinio simbolio kelią, jis pats priėjo savo noro priešginybę: *jo kritika virto apologija.*

Šitoks legendos pasisukimas duoda pagrindo mums teigti, kad ji visa neišsisemia Ivano noru atsakyti Aliošai; kad Ivano pasiteisinimas ir savo pažiūrų pagrindimas sudaro tik *pirmąjį* planą, pro kurį prasiveržia gilesnės perspektyvos. Noras pasiteisinti yra ta konkretybė, iš kurios legenda gimė ir kuri davė jai dialektinę sąrangą. Tačiau supoetinta šita konkretybė įgijo aukštesnės prasmės, virto gilesnės tikrovės simboliu: jos dialektika praplatėjo, net suvisuotinėjo. Suvesti tad visą legendos prasmę tik į psichologinį Ivano reikalą apginti Aliošos akivaizdoje

savo nusistatymą reikštų paneigti simbolinį šio veikalo pobūdį. Tokiu atveju mes suvoktume tik aną pirmąjį planą, tik psichologinius jos rėmus, tik psichologinį jos motyvą. Tuo tarpu antrasis jos planas, jos metafizinė simbolinė prasmė pasiliktų neatskleista. O be šitos prasmės ji būtų tik paprastas vaizdelis, net tam tikros rūšies pamfletas, klaidingai paties Dostojevskio ir kitų laikomas geriausiu jo veikalu. Mes anaiptol neneigiame legendos ryšio — ir tai gana gilaus — su Ivano dvasia, su jo charakteriu ir su jo pažiūromis. Didžiojo Inkvizitoriaus legendą *galima* psichologiškai aiškinti. Ivano asmenybei suprasti ji duoda labai daug vertingos medžiagos. Mes tik norime pasakyti, kad ši legenda peržengia Ivano asmenybę ir veda mus į bendresnę bei gilesnę problematiką; kad psichologinė jos prasmė dar nėra jai pati giliausia. Dostojevskio „Didysis inkvizitorius" *yra* Ivano atsakymas. Tačiau jis yra ir *daugiau* negu *tik* atsakymas.

Čia mums darosi aiškus ir klausimas, ar galima šią legendą aiškinti skyrium nuo viso romano. Kai kas šią galimybę neigia. Guardini, pavyzdžiui, pastebi, kad „dažnai pasitaikanti praktika imti legendą kaip užbaigtą visumą suklastoja ir autoriaus norą ir suardo meninį ryšį" [2]. Guardini pažiūra, Dostojevskio „Didysis inkvizitorius" gali būti suprastas tik toje visumoje, kurioje jis stovi. Iš tikro, jeigu legendą suprasime *tiktai* kaip Ivano atsakymą, vadinasi, jeigu teiksime jai tiktai *psichologinės* prasmės, tuomet nebus galima jos atskirti nuo romano visumos. Išsisemdama Ivano charakterio ir jo pažiūrų apsireiškimu, ji pasiliks suaugusi su jo asmenybės išsivystymu ir turės tokios pat prasmės, kaip ir visi kiti jo vidaus gyvenimo ženklai: jo istorijos apie vaikus, jo pokalbis su velniu haliucinacijos metu, jo kalba teisme. Kaip šių dalykų negalima išimti iš romano ir teikti jiems savarankiškos prasmės, taip nebus galima išimti nė „Didžiojo inkvizitoriaus".

Tačiau jeigu ši legenda yra *daugiau* negu tik Ivano atsakymas, vadinasi, daugiau negu tik jo asmenybės apraiška, tuomet šitas „daugiau" kaip tik leis ją atsieti nuo viso romano. Turėdama, mūsų pažiūra, gilesnę metafizinę prasmę, ji savaime nuo Ivano asmenybės atsipalaiduoja ir virsta savarankiška visuma: ne išviršine savo sąranga, ne psichologine savo medžiaga, bet ana gilesne tikrove,

[2] Op. cit., 114 p.

kurią ji savo simbolika reiškia. Neišsisemdama psichologine prasme, ji tuo pačiu neišsitenka Ivano asmenybėje ir pasidaro galima nagrinėti skyrium. Todėl atsiejant šitą legendą nuo viso „Brolių Karamazovų" romano, ji suvokiama *kitu* atžvilgiu negu tada, kai ji pasilieka kaip organiška šio veikalo dalis. Paliekant ją romane, yra teigiama psichologinė jos prasmė kaip Ivano dvasios apraiška. Atskiriant ją nuo romano, yra mėginama atskleisti metafizinė simbolinė jos prasmė, jau nebeturinti ryšio su Ivano charakteriu ir su jo pažiūromis. Legenda nėra Dostojevskio poetinės laisvės šuolis į šalį psichologiniu požiūriu. Tačiau *gilia savo simbolika ji vis dėlto pralaužia* romano sienas ir idėjiniu savo turiniu neišsitenka romano užbraižoje. Todėl nagrinėjant ją psichologiškai ir estetiškai, literatūriškai, ji turi būti imama „Brolių Karamazovų" visumoje, nes šiais atžvilgiais ji yra tikra romano dalis. Bet nagrinėjant ją filosofiškai, ieškant metafizinės simbolinės jos prasmės ir norint atskleisti jos antrąjį planą, ne tik galima, bet ir *reikia* ją imti skyrium nuo romano kaip savarankišką visumą. Šiuo atveju nenukenčia nei autoriaus dvasinis noras apreikšti Ivano nusistatymą (psichologinė pusė), nei meninis ryšys pavaizduoti Ivano asmenybės išsivystymą (estetinė pusė). Tuo tarpu legendos simboliškai reiškiama aukštesnė tikrovė atsiskleidžia mums visu savo grožiu ir nuostabumu.

2. MORALINĖ LEGENDOS PRASMĖ

Antra galimybė suprasti „Didžiojo inkvizitoriaus legendą" yra aiškinti ją kaip Katalikybės kritiką. Šiai sampratai pagrindas glūdi taip pat pačioje legendoje arba, tiksliau sakant, racionaliniame jos aiškinime, kurį duoda pats Ivanas ir kurį Alioša papildo.

Pasakodamas, kaip Kristus buvo inkvizitoriaus suimtas ir įmestas į kalėjimą ir kaip naktį atėjęs inkvizitorius pradeda Jam kalbėti, o Kristus visą laiką tyli, Ivanas šitaip paaiškina Aliošai šios tylos priežastį: „Senis juk pats Jam pasakė, kad Jis neturi teisės ką nors dar pridėti prie to, ką anksčiau buvo pasakęs". Ir kaip pavyzdį tuojau priduria Katalikybę: „Jeigu nori, tai kaip tik čia glūdi pagrindinis Romos Katalikybės bruožas — bent mano supratimu. Kitaip sakant: „Viskas Tavo yra atiduota popiežiui, viskas dabar yra pas popiežių. Tu geriau vi-

siškai nesirodyk, nekliudyk mums bent prieš laiką". „Šita prasme,— tęsia toliau Ivanas,— jie (vadinasi, Romos katalikai.— *Aut.*) ne tik kalba, bet ir rašo — bent jėzuitai. Aš pats esu tai skaitęs jų teologų raštuose". Ivano tad aiškinimu, Kristus tyli todėl, kad Jam pats inkvizitorius užčiaupia burną primindamas, kad Jis kadaise pats savo mokslą ir savo valdžią perleidęs Petrui, o vėliau jo įpėdiniams. Ką tad naujo galėtų Kristus pridėti, ko nebūtų Bažnyčioje? Bažnyčia yra Kristaus darbo tęsinys. Ji esanti savaimingas Jo atneštos tvarkos išsivystymas. Todėl Kristui belieka tik nutilti šio išsivystymo akivaizdoje ir stebėti savo paties pasėtos sėklos brendimą. Juk Jis pats kadaise kalbėjo apie medį, kuris išauga iš mažučio grūdo. Per penkiolika šimtų metų šitas medis išaugo. O jeigu jo viršūnėje atsistojo inkvizitorius, tai čia kaltas yra ne kas kitas kaip tasai grūdelis, kuriame jau glūdėjo visos medžio užuomazgos. Inkvizitorius laiko save prigimtu Kristaus pasėtos sėklos vaisiumi ir todėl priima Kristaus tylą kaip savaime suprantamą dalyką.

Baigus Ivanui pasakoti legendą, Alioša pradeda ją taip pat aiškinti Katalikybės kritikos prasme. Pastebėjęs, kad pasakojimas yra „Jėzaus garbinimas, o ne niekinimas" ir kad ją reikia kaip tik *taip* suprasti, jis klausia Ivaną: „Ar tai yra ortodoksijos samprata?... Tai Roma, ir tai ne visa Roma... Tai blogiausieji Katalikybės žmonės. Tai inkvizitoriai, jėzuitai... O tokių fantastinių žmonių, kaip tavo inkvizitorius, iš viso nėra... Mes pažįstame jėzuitus. Mes žinome, kas už jų slypi. Bet ar jie yra tuo, kuo tu juos vaizduoji? Anaiptol! Jie yra tik Romos armija, įsteigti būsimai visus jungiančiai pasaulio imperijai su imperatoriumi, Romos Bažnyčios Galva, priešakyje... Tai jų idealas, bet be jokių paslapčių ir be didingos kančios... Tavo kenčiąs inkvizitorius yra tiktai fantazija". Atsakydamas į šituos Aliošos priekaištus, Ivanas vėl nurodo į Katalikybę: „Palauk, palauk,— kalbėjo Ivanas šypsodamasis.— Ar tu iš tiesų manai, kad šis pastarasis keleto šimtmečių katalikiškasis sąjūdis — viduramžiais ir vėliau — tikrai buvo ne kas kita kaip tik valdžios troškimas nešvarių žemės gėrybių dėlei?.. Aš tave primygtinai klausiu, kodėl tu manai, kad jėzuitai ir inkvizitoriai yra tik tam, kad įgytų medžiaginių gėrybių? Kodėl tu tiki, kad tarp jų nėra nė vieno kenčiančio, kuris kankintųsi dėl didelio skausmo ir dėl didelės meilės žmonijai?" Ir čia Ivanas liepia Aliošai įsivaizduoti galimybę,

kad tarp jėzuitų galėjo juk atsirasti bent vienas vienintelis, kuris, kaip ir jo inkvizitorius, mito dykumos šaknelėmis, kovojo su savo kūnu, kuris tačiau mylėjo žmoniją ir galų gale pamatė, kad „milijonai likusiųjų Dievo padarų yra sukurti tik patyčiai, kad jie niekados nesusidoros su savo laisve, kad iš šitų pagailos vertų sukilėlių niekados neišeis milžinai bokštui užbaigti". Todėl tasai vienintelis grįžo iš dykumos ir prisidėjo prie... „išmintingų žmonių". „Ar tu tikrai manai,— klausia Ivanas,— kad taip niekados negalėjo būti?"

Šiuo savo aiškinimu Ivanas nepaprastai pagilina paviršutinišką Aliošos turimą Katalikybės sampratą. Aliošai atrodo, kad Romos šalininkai yra per menki būti Ivano inkvizitoriaus atstovais, kad jie siekią tiktai valdžios, tiktai žemiškos galios ir garbės, bet neturį jokių šventų paslapčių, nekenčią jokios gilesnės kančios. Tuo tarpu Ivanas nurodo, kad ir tarp katalikų galį atsirasti kitokio pobūdžio žmonių; kad ir jie galį susijungti aukštesniam tikslui negu tik valdžia ir turtai; kad jie iš tikro galį būti laikomi inkvizitoriaus idėjų nešėjais. Pataisydamas Aliošos sampratą, Ivanas tuo pačiu pagilina ir savo kritiką. Jam Katalikybė atrodo esanti ne sąjūdis pavergti pasaulį popiežiaus galiai, bet gilesnė inkvizitorinė idėja, savotiška Kristaus priešginybė, savotiškas sąjūdis, siekiąs paklusti anai dykumų dvasiai, „dvasiai griovimo ir mirties". Valdžios ir turtų noras esąs, pasak Ivano, tik paprastųjų Romos šalininkų troškimas ir siekimas. Tačiau labai galimas daiktas, kad „tarp Romos Bažnyčios galvų" buvo ir tokių, kurie, kaip inkvizitorius, grįžo iš dykumų ir pasiryžo padaryti žmones laimingus. „Kas žino, gal tasai prakeiktas senis, taip atkakliai ir savotiškai mylįs žmoniją, ir dabar tebegyvena ištisame būryje tokių pat atskirų senių, gyvena ne pripuolamai, bet sutartiniu būdu, tam tikroje sąjungoje, kuri jau seniai yra įkurta palaikyti paslaptims, saugoti joms nuo nelaimingų ir bejėgių žmonių ir tuo būdu padaryti juos laimingus". Pakaktų, kad atsirastų bent vienas vienintelis niekados nepavargstąs toksai žmogus, ir „gilesnė Romos idėja" išeitų aikštėn. Ivano tad pažiūra, Romos katalikybėje esama dviejų pusių: *išviršinės*, kuri reiškiasi valdžios ir turtų noru ir kuriai atstovauja visa minia kasdieninių žmonių, ir *išvidinės*, kuri reiškiasi noru padaryti žmones laimingus pataisant Kristaus mokslą ir kuriai atstovauja galbūt tik saujelė pačių aukščiausių Bažnyčios vadovų. Ivanas nė kiek ne-

slepia, kad jo inkvizitorius kaip tik priklauso šitai saujelei.

Pats inkvizitorius savo kalboje taip pat nurodo į savo ryšį su Romos Bažnyčia ir save laiko jos atstovu bei jos darbo vykdytoju. Prisipažindamas, kad jis su savo šalininkais einąs jau nebe su Kristumi, bet su *juo*, jis pastebi: „Jau seniai mes esame ne su Tavimi, bet su *juo;* jau aštuoni šimtai metų. Jau aštuoni šimtai metų, kai mes iš *jo* paėmėme tai, ką Tu buvai atstūmęs; paėmėme aną paskutinę dovaną, kurią jis Tau siūlė rodydamas visas pasaulio karalystes. Mes paėmėme iš jo Romą ir cezarių kardą ir pasiskelbėme *vieninteliais* viešpačiais, *vieninteliais* pasaulio valdovais, nors ligi šiol mes savo darbo ir nesame dar užbaigę". Inkvizitoriaus mintis čia yra gana aiški. Jis kalba šešioliktajame šimtmetyje. Prieš aštuonis šimtus metų įvyko galutinis jo nusigrįžimas nuo Kristaus ir susijungimas su antikristu, įvyko ne kuriuo kitu būdu, kaip tik prisiimant „cezarių kardą". Nesunku įspėti, kad inkvizitorius čia turi galvoje bažnytinės valstybės įkūrimą, kada popiežius pasidarė ne tik dvasinis, bet ir pasaulinis valdovas. Gundydamas Kristų, velnias Jam rodė pasaulio karalystes ir jų didybę, žadėdamas jas atiduoti, jei tik Jis puls ant kelių ir jį pagarbins. Bet Kristus atstūmė šitą gundymą. Tuo tarpu Romos bažnyčia, Ivano pažiūra, šiam gundymui atsispirti nepajėgė. Aštuntajame savo gyvenimo šimtmetyje ji pasidavė pagundai, prisiėmė pasaulio karalystę, cezarių kardą ir skeptrą ir tuo būdu pagarbino požemių viešpatį. Nuo tada inkvizitorius ir mano einąs jau nebe su Kristumi, bet su *juo*. Nuo tada ir visa Romos Bažnyčia esanti virtusi Kristaus tvarkos priešginybe.

Galop legendos išviršinės aplinkybės taip pat yra susietos su Katalikybe. Vyksmas vyksta šešioliktajame šimtmetyje Ispanijoje, Sevilijos mieste „baisiausios inkvizicijos metu, kada Dievo garbei kasdien mušė į dangų laužų liepsnos", kurios degino eretikus. Legendos perkėlimas į Ispaniją turi gilesnės prasmės, negu iš sykio atrodo. Ispanija buvo šalis, kurioje Bažnyčios susijimas su valstybe buvo ypatingai ryškus. Jeigu *kituose* Europos kraštuose inkvizicija buvo daugiau ar mažiau bažnytinis dalykas, tai Ispanijoje ji greitai virto valstybės reikalu. Valstybė savo reikalams pajungė bažnytinius organus ir dvasiniu neištikimumu pridengė savo priešų persekiojimą. Todėl Ivanui šitas kraštas labiausiai ir tiko parodyti, kur nueina

Bažnyčia, susidėjusi su pasauline galia. Cezarių kardo prisiėmimas buvo sykiu ir šitam kardui nusilenkimas. Legendos vieta šiuo atžvilgiu yra gilios simbolinės prasmės. Tas pat reikia pasakyti ir apie jos veikėjus. Kristus pasirodo kaip tik tada, kai „iš vakaro puikioje atviroje aikštėje karaliaus, viso dvaro, didikų, kardinolų ir gražuolių damų akivaizdoje, akivaizdoje nesuskaitomų Sevilijos minių didžiojo inkvizitoriaus įsakymu ad majorem Dei gloriam buvo sudeginta iš sykio visas šimtas eretikų". Atrodo, tarsi Kristus nusigąstų šios „aukos", virtusios Jo įsteigtos Nekruvinos Aukos priešginybe, tarsi prisimintų savo pranašo Dovydo žodžius „holocaustis non delectaberis" (*Ps 50, 17*) ir todėl nužengtų žemėn pažiūrėti, kodėl šitaip yra atsitikę. Jungdamas Kristaus pasirodymą su pačiu didžiausiu inkvizicijos siautėjimu, Ivanas kaip tik nori atkreipti dėmesį į Katalikybę ir į jos istorinio reiškimosi būdus. Galop didysis inkvizitorius yra *kardinolas*, taigi vienas iš aukščiausių Romos Bažnyčios vadų. Dar daugiau, jis yra sykiu ir *vienuolis*, kasdieniniame gyvenime dėvįs ne kardinolo purpurą, bet paprastą „šiurkštų vienuolio abitą". Vadinas, jis jungia savyje ne tik bažnytinę išviršinę galią, bet ir išvidinę bažnytinę dvasią: tobulumo ir askezės dvasią. Jis yra reiškėjas ir išvidinio, ir išviršinio Romos Bažnyčios gyvenimo. Šiuo atžvilgiu jis taip pat yra gilios reikšmės simbolis. Jis atstovauja *visai* Bažnyčiai.

Visa tad „Didžiojo inkvizitoriaus legendos" sąranga — Ivano bei Aliošos aiškinimai, inkvizitoriaus prisipažinimai, išviršinės aplinkybės (laikas, vieta, veikėjai) — pagrįstai leidžia ją laikyti Katalikybės, kiek ji reiškiasi Romos Bažnyčioje, kritika, ir tai neatlaidžia kritika. Romos Bažnyčia esanti į savo priešginybę išsivystęs Kristaus mokslas. Istorijoje ji atstovaujanti prievartiniam inkvizitoriškam pradui. Ji paklususi dykumos dvasiai ir įvykdžiusi jos reikalavimus, kuriuos Kristus kadaise buvo atmetęs. Todėl legendos ryšio su Romos Bažnyčios smerkimu paneigti negalima. Šia prasme ji ne kartą buvo aiškinta. Dar daugiau, Katalikybės priešai pirmieji ją platino kaip vieną iš savos kovos priemonių[3]. Ir nenuostabu. Romos Bažnyčia buvo vienas iš labiausiai nekenčiamų Dostojevskio dalykų. Būdamas esmingai rusiškas ir Dievo Karalystę per-

[3] Plg. lietuviškąjį prof. A. Janulaičio, vieno iš Lietuvos antikatalikų, vertimą (Vilnius, 1913).

gyvendamas kaip grynai pneumatinę bendruomenę, jis negalėjo suprasti juridinės Vakarų dvasios ir pajausti bažnytinių institucijų prasmės. Jam todėl ne tik visa vakarietiškoji kultūra atrodė tarsi gražūs kapinių paminklai, bet ir Romos Bažnyčia buvo jo laikoma nutolusia nuo tikrosios Kristaus dvasios. Šitą tad savo pažiūrą jis ir objektyvavo „Didžiojo inkvizitoriaus legendoje".

Vis dėlto būtų klaida galutinę legendos prasmę tematyti šioje Katalikybės kritikoje. „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" yra ir Ivano atsakymas, ir Katalikybės kritika. Šalia psichologinės prasmės, ji turi ir *moralinę* prasmę — parodyti Katalikybės nukrypimus ir tuo pačiu išaukštinti pravoslaviją. Tačiau kaip ji yra daugiau negu tik atsakymas, taip lygiai *ji yra ir daugiau negu tik kritika.* Šiuo atžvilgiu yra labai teisinga W. Rozanovo pastaba, kad visi senio prisipažinimai slepia savyje vedamąsias Romos Bažnyčios idėjas. Tačiau vargiai galima pašalinti mintį, kad šitos idėjos yra sykiu ir visos žmonijos išpažintis, išmintingiausias ir įžvalgiausias jos pačios likimo apmąstymas. Rosanovo nuomone, pro kritinį legendos paviršių mums prabyla kažkas gilesnio, kažkoks kitas pradas, susijęs su visa žmogiškąja prigimtimi ir su visu jo gyvenimu. Katalikybės kritika čia yra tik lukštas, kuris pridengia žymiai gilesnį branduolį.

Jeigu norėtume „Didžiojo inkvizitoriaus legendą" laikyti tiktai Katalikybės kritika, turėtume paneigti ją kaip Ivano atsakymą. Norėdamas išlieti savo neapykantą Romos Bažnyčiai, Dostojevskis negalėjo šitos legendos dėti į Ivano lūpas ir net padaryti jį jos kūrėju. Tokiu atveju legenda būtų ne Ivano atsakymas Aliošai, ne jo nusistatymo apgynimas, bet šito nusistatymo paneigimas ir sugriovimas. Aliošos nurodymas į Kristų kaip tik būtų tokiu atveju Ivano pripažintas. Jeigu Ivanas, pasakodamas legendą, nori sukritikuoti Romos Bažnyčią, parodydamas jos nukrypimą nuo tikrojo Kristaus mokslo, tai jis aiškiai jau iš pat pradžios atsistoja Kristaus pusėje ir darosi Jo gynėju prieš inkvizitorių. Tačiau šitokia prielaida prieštarauja pačiam pagrindiniam Ivano nusistatymui — parodyti, kad ir Kristaus mokslas yra absurdiškos tvarkos pagrindėjas; kad Aliošos nurodymas į Kristų blogio ir kančios problemos anaiptol neišsprendžia. Ivanas nėra Kristaus gynėjas, bet Jo kritikas. Taip jį, kaip matėme, suprato ir Alioša. Alioša aiškiai jautė, kad Ivanas norėjo Kristų paniekinti. Jeigu legendos pabaigoje išėjo kitaip,

tai ne dėl to, kad Ivanas pats būtų to norėjęs, bet dėl to, kad legenda, pastatyta ant dialektinio principo, pati pasisuko prieš jos autorių.

Tačiau būdamas Kristaus kritikas ir norėdamas Jį paneigti, Ivanas tuo pačiu negali būti kritikas Romos Bažnyčios, kuri, jo nuomone, esanti savaimingai ir natūraliai išsivysčiusi Kristaus mokslo priešginybė. *Ivanas Romos Katalikybės nekritikuoja, bet tiktai rodo.* Jis nelygina jos su Kristaus mokslu kaip su idealu, nuo kurio ji būtų nutolusi ir už tai verta pasmerkimo. Anaiptol! Jis joje regi tik logišką Kristaus principų išsivystymą. Ivanas visu savo pasakojimu nori Aliošą įtikinti, kad Kristaus paskelbta tvarka taip lygiai yra absurdiška, kaip ir Dievo sukurtoji. Ir štai Romos Bažnyčioje jis randa konkretų ir istorinį šito absurdiškumo įsikūnijimą. Todėl Katalikybė tarnauja Ivanui ne kaip kritikos objektas, bet *kaip pavyzdys,* kaip jo pažiūrų patvirtinimas. Jis tiesiog džiūgauja tokį pavyzdį radęs ir todėl nesutinka su Aliošos mėginimu Katalikybės panašumą su inkvizitorine idėja neigti arba jį suprasti tik paviršutiniškai. Pats Ivanas kaip tik mėgina jo atrastą pavyzdį Katalikybėje išaiškinti „gilesne Romos idėja", kurioje glūdėtų ir žmonijos meilė, ir didinga kančia, ir sykiu logiškai įvykdytas nusigręžimas nuo Kristaus. Romos Bažnyčioje, Ivano pažiūra, nebėra Kristaus, nes ji jau aštuntajame šimtmetyje nuėjusi su *juo.* Tačiau pati Bažnyčia dėl to nesanti kalta. Dėl to kaltas esąs Kristus, kuris skelbęs tokius principus, kad jie, vykdomi realiame gyvenime, neišvengiamai atsigręžę prieš Jį patį ir Jį paneigę. Katalikybė esanti tik nuoseklus Kristaus principų išsiskleidimas istorijoje. Ivanas nuolatos pabrėžia inkvizitoriaus darbo gilų ryšį su laiku. Penkiolika šimtų metų inkvizitorius su savo šalininkais kentėjęs dėl žmonių laisvės, kol galop ją pergalėjęs. Aštuoni šimtai metų jis jau nebesąs su Kristumi. Visi šitie laiką reiškią posakiai rodo, kad Ivano priskirtam Kristaus principų absurdiškumui reikalinga tam tikra istorija, reikalingas tam tikras laiko tarpsnis, kuriame jie išsiskleidžia ir apreiškia savo nesuderinamumą su žmogaus prigimtimi. Romos Bažnyčia kaip tik esanti šitoks istorinis padaras, šitoks Kristaus dėsnių išsiskleidimas laike. Ji nesanti nuo Kristaus nuklydusi, pamesdama pradinį savo kelią. Priešingai, ji esanti *tikrasis* Kristaus tvarkos išsivystymas ir tuo būdu Jo paties paneigimas.

Tik šitaip suprantant Ivano nusistatymą Romos Bažnyčios atžvilgiu galima suderinti legendą kaip jo atsakymą Aliošai su tais nuolatiniais jo paties nurodymais į Katalikybę, į jėzuitus ir inkvizitorius. Mums šitie nurodymai skamba kaip kritika, žiauri ir nepagrįsta, nes mes Kristaus principus laikome idealu. Kritika jie atrodė ir Aliošai, kadangi ir jis yra ištikimas Kristui. Tačiau Ivano lūpose šitie nurodymai yra tik nušvietimas, tik pavyzdys, kuriuo jis nori konkrečiai pavaizduoti neišvengiamą Kristaus mokslo eigą į Jo paties priešginybę. Todėl šitas pavyzdys ne tik neprieštarauja jo nusistatymui, bet dar labiau jį sustiprina. Jis ne tik nėra Kristaus apgynimas, bet dar didesnė Jo kritika. Romos Bažnyčia legendoje yra kritikuojama, tik žiūrint iš mūsų, bet ne iš Ivano pusės.

Kaip tik todėl šita kritika ir negali sudaryti galutinės prasmės legendos visumoje. Legenda yra kritika. To neigti negalima. Tačiau šita kritika nėra giliausias ir galutinis legendos uždavinys. Pro visą šitą kritiką, kaip ir pro psichologinį Ivano atsakymą, prabyla žymiai gilesnė problematika negu tik manomas Romos atitrūkimas nuo Kristaus. Pro ją prabyla, kaip Rozanovas aukščiau buvo pastebėjęs, *visos* žmonijos išpažintis, viso jos likimo apmąstymas, visos jos istorijos teismas. Kaip visur, taip ir „Didžiojo inkvizitoriaus legendoje" pasirodo nepaprastas Dostojevskio žaidimas priešginybėmis. Teisdamas Kristų, inkvizitorius nuteisia patį save. Kritikuodamas Kristų, Ivanas jį apgina. Piešdamas Romos Bažnyčios vaizdą, jis nupiešia esminį visos žmonijos paveikslą. *„Didžiojo inkvizitoriaus legenda" virsta žmonijos gyvenimo simboliu.* Ji reiškia daugiau negu pasako. Todėl Th. Kampmannas teisingai teigia, kad „kas per daug prisiriša prie žodinės poeto kalbos, yra tykomas pavojaus pasidžiaugti tiktai Dostojevskio šventyklos fasadu, bet neįžengti į jos vidų ir nesuprasti tų amžinųjų klausimų, kuriuos pranašas kelia" [4]. Žiūrint paviršiumi, „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" yra ir Ivano atsakymas Aliošai, ir Romos Bažnyčios kritika. Bet tai yra tik šio didingo pastato fasadas. Jis yra realus ir aiškiai regimas. Tačiau jis yra dar ne viskas. Už jo eina pati šventovė, toji aukštesnė realybė, į kurią fasadas nurodo. Todėl mes kaip tik dabar norėtume peržengti šio fasado slenkstį ir įsibrauti į vidų, mėgindami pačioje šventykloje paskaityti tuos klausimus, kuriuos Dostojevskis

[4] Plg. Dostojevskij in Deutschland, 193—194 p., 1931.

ten yra iškėlęs ir sprendęs vedamas ne estetinės kompozicijos, ne rūsčios neapykantos, bet tos visuotinės meilės žmonijai, kuria yra būdingi visi jo veikalai ir kuriai prilygti vargiai gali kuris kitas pasaulio rašytojas [5].

3. METAFIZINĖ LEGENDOS PRASMĖ

Norėdami suvokti giliausią „Didžiojo inkvizitoriaus legendos" prasmę, turime išeiti ne iš vieno kurio jos prado, ne iš vienos kurios joje glūdinčios idėjos, bet *iš jos visumos*, iš jos pilnutinės sąrangos. Atskiri pradai, atskiros idėjos, net atskiros dalys yra tik šitos visumos išsiskleidimas ir konkretus apsireiškimas. Jos šitą visumą palaiko, jos iškelia ją aikštėn, tačiau jos dar nėra pati šita visuma savo esmėje. Visuma glūdi giliau. Ji yra tasai išvidinis ryšys, toji neregima, bet reali forma, kuri sujungia atskiras idėjas tarp savęs, kuri jas suriša į vieną paveikslą ir kuri todėl neša mūsų ieškomą gilesnę ir galutinę prasmę. Kas tad sudaro „Didžiojo inkvizitoriaus legendos" visumą? Kas yra jos anas išvidinis ryšys, anoji

[5] Šioje vietoje autorius nori pareikšti savo nuomonę legendoje esančios Vakarų Bažnyčios kritikos atžvilgiu. Šita kritika Dostojevskio pasakojime yra perteikiama ne tiesiog, peikiant Bažnyčios darbus ar jai vadovaujančių asmenų gyvenimą, bet jungiama asmeniškai su Kristaus mokslo kritika. Didysis inkvizitorius, kaip kardinolas ir vienuolis, atstovaudamas Vakarų Bažnyčiai, nori parodyti, kad jis buvęs nuoseklus, nutoldamas nuo Kristaus, kadangi šis skelbęs neįvykdomus ir žmogaus prigimčiai per sunkius dėsnius. Tačiau, kaip matysime vėliau, visa ši inkvizitoriška Kristaus mokslo kritika neturi jokio pagrindo. Tuo pačiu netenka pagrindo ir Dostojevskio nurodymas į Vakarų Bažnyčią kaip į Kristaus priešginybę. Šioje studijoje vykdomas Kristaus mokslo apgynimas tuo pačiu virsta ir Romos Bažnyčios apgynimu. Be abejo, tuo autorius nenori pasakyti, kad joje nebūtų ydų, kilusių iš žmogiškojo prado. Tačiau tokių ydų esama kiekvienoje religinėje bendruomenėje. Bet kaip tik ne šias ydas turi galvoje Dostojevskis. Savo legendoje jis nori parodyti ne kasdienines žmogiškąsias Bažnyčios blogybes, bet aną „aukštesnę Romos idėją", kurios esmę sudaras nutolimas nuo Kristaus. Iš tikro tačiau šita idėja, kaip matysime, yra paties Kristaus idėja. Atsilaikiusi prieš inkvizitoriaus kritiką, ji tuo pačiu netenka tos prasmės, kurią jai norėjo teikti Dostojevskis. Didysis inkvizitorius giliausia savo esme yra ne Romos Bažnyčios atstovas, bet atstovas *jo*, vadinasi, anos dykumų dvasios; atstovas žmogiškojo prado, pasidavusio trims gundymams ir tuo pačiu nutolusio ir nuo Kristaus, ir nuo Jo isteigtos Bažnyčios. Inkvizitoriaus kelias yra ne principinis Romos Bažnyčios, bet su dykumų dvasia einančio ateistinio ir nihilistinio žmogaus kelias, nepaisant kur šitas žmogus apsireikštų.

išvidinė forma, iš kurios kyla atskiros idėjos ir atskiri pradai?

Atidus legendos skaitytojas lengvai gali pastebėti, kad šitas Dostojevskio pasakojimas yra ne kas kita kaip platėlesnis aiškinimas trijų Kristaus gundymų dykumoje. Prieš pradėdamas viešąjį savo gyvenimą bei veikimą, Kristus buvo dvasios nuvestas į dykumą, kad iškęstų tris nepaprastos reikšmės turinčius gundymus (*Mt 4, 1—11*). Gundymų istorija evangelijose yra aprašyta trumpai ir paprastai. Tačiau jos prasmė yra labai gili. Ji tad visais laikais yra traukusi savęsp mąstytojų dėmesį, ir ne vienas teologas bei filosofas yra ėmęsis ją aiškinti. Šiuo keliu ėjo ir Dostojevskis. Ir jis sava „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" mėgino pažvelgti į gundymų prasmę ir duoti jiems platesnių bei gilesnių perspektyvų. Tiesa, tai jis padarė ne racionalinės refleksijos ir atotraukos, bet konkretaus poetinio vaizdo keliu. Tačiau iš esmės čia niekas nepakito. „Didžiojo inkvizitoriaus legenda", nors ir būdama poetinis kūrinys, virto trijų gundymų interpretacija.

Jau pačioje savo kalbos pradžioje inkvizitorius užsimena apie kažkokius „įspėjimus bei nurodymus", kurių nestigę Kristui, tačiau į kuriuos jis nekreipęs dėmesio ir jų nepaklausęs. Šitie įspėjimai bei nurodymai pasirodo mįslingi ir pačiam pirmajam legendos klausytojui Aliošai. Jis pertraukia Ivano pasakojimą ir paklausia: „Ką gi reiškia „Tau nestigo įspėjimų ir nurodymų?" Tuomet Ivanas pastebi: „Šitas punktas yra pats svarbiausias, ir dėl jo leisk seniui išsikalbėti". Išsikalbėjimas trunka ligi pat legendos galo. Visa „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" yra vienas didelis ir ilgas šito senio išsikalbėjimas. Tačiau šitas išsikalbėjimas iš tikro yra ne kas kita kaip minėtų „įspėjimų bei nurodymų" gvildenimas; kaip noras parodyti, kad jų nepaklausęs Kristus padaręs nebepataisomą klaidą. O šitie įspėjimai bei nurodymai, kaip ir pats inkvizitorius savo kalboje aiškiai pasisako, yra anie trys gundymai, kuriuos Kristus turėjo pakelti dykumose.

„Baisi ir išmintinga dvasia, savęs naikinimo ir nebūties dvasia, didžioji dvasia kalbėjo Tau dykumoje. Kaip raštai sako, ji Tave gundžiusi". Iš šitos tad dvasios ir kilo anie įspėjimai bei nurodymai. Ji davė Kristui ženklą nesielgti pagal savo principus, bet paklausyti jos patarimų. Bet Kristus atmetė jos pasiūlas, laikydamas jas *gundymais*. „Negundysi Viešpaties savo Dievo" (*Mt 4, 7*),— bu-

vo aiškus Kristaus atsakymas, palydėtas žodžių „vade, satana" (*4, 10*). Dykumų dvasios įspėjimus ir nurodymus Kristus pergyveno ne kaip ženklus, kylančius iš pačios būties ir todėl vertus svarstyti, bet kaip ateinančius iš melagingo proto, todėl reikalingus atstumti net jų giliau nenagrinėjus. Iš tikro Kristus velnio pasiūlų nesklaido, net jų nekritikuoja. Jis tik paprastai jas atmeta amžinos reikšmės turinčiais trimis posakiais: „Ne viena tik duona žmogus yra gyvas, bet kiekvienu žodžiu, kuris išeina iš Viešpaties lūpų"—„Negundysi Viešpaties savo Dievo"—„Viešpatį savo Dievą garbinsi ir Jam vienam tarnausi". Šitie trys posakiai yra trys mostai, kuriais Kristus atmeta tris dykumų dvasios pasiūlymus. Gundytojo akivaizdoje Kristus elgiasi kaip būties Valdovas. Jis žvelgia į jos esmę ir regi dykumų dvasios melą. Todėl Jis juo ir nusikrato tarsi dulkėmis nuo savo sandalų.

Tačiau inkvizitorius į visa tai žiūri jau kitaip. Kaip visur, taip ir čia jis mėgina „pataisyti" Kristaus nusistatymą ir Jo elgesį. Dykumų dvasios padarytas Kristui pasiūlas jis laiko ne gundymu, ne melu, bet giliausia tiesa, kokia tik kada nors pasaulyje buvusi pasakyta. Todėl jis ir imasi šitą „tiesą" analizuoti. Kristus prie gundymų nesustojo nė valandėlės. Inkvizitorius jiems skiria visą savo ilgą kalbą. „Kaip raštai sako,— pradeda jis,— ji tave gundžiusi. Bet ar tikrai? Ar buvo galima pasakyti ką nors teisingesnio, ką ji Tau anais trimis klausimais siūlė, ką Tu atmetei ir kas raštuose vadinama „gundymais"? Aš Tau sakau, jei žemėje buvo kada nors tikras, niekados neregėtas, į audrą panašus stebuklas, tai kaip tik aną dieną, aną trijų gundymų dieną. Šitų trijų klausimų iškilimas buvo stebuklas". Inkvizitorius teisingai jaučia, kad minėtų gundymų pasirodymas iš tikro buvo sprendžiamasis dalykas. Nuo Kristaus nusistatymo jų atžvilgiu priklausė ne tik Jo paties, bet ir viso pasaulio likimas. Kaip ne vieną sykį istorijoje, taip ir aną dieną žmonija buvo atsidūrusi kryžkelėje: eiti su Kristumi ar pasukti dykumų dvasios keliu. Kristus nė kiek nesvyruodamas apsisprendė pagal dieviškąją savo esmę ir gundymus atstūmė. Tačiau dėl to jie neišnyko. Dykumų dvasios sykį užbrėžtas kelias pasiliko nuolatos gyvas ir viliojąs. Dar daugiau, jis pamažu skverbėsi į žmonijos konkretų kasdieninį gyvenimą, pamažu platėjo, kreipdamas ją nuo Kristaus kelio, ir štai — po penkiolikos šimtmečių inkvizitorius galėjo Kristui pranešti „pataisęs" Jo mokslą gundymų pa-

klausydamas ir juos padarydamas šito „pataisyto" gyvenimo pagrindu. *Dykumų dvasios pasiūlos yra ne tik vienkartinė apraiška, kadaise palietusi istorinį Kristaus asmenį, bet ir esminė istorijoje veikianti jėga, esminis istorijos pradas, kuris yra nuolatos gyvas, kuris todėl nuolatos žmoniją vilioja ir gundo.* Jo apsireiškimas Palestinos dykumoje buvo tik begalinis susikaupimas Dievažmogio akivaizdoje. Jis, kaip ir nuodėmė bei mirtis, buvo sulaužytas savo esmėje. Tačiau pasiliko veikti savo konkrečiomis apraiškomis. Tai, ką Kristus iškentė dykumoje, turi iškęsti visa žmonija savo istorijoje. Todėl inkvizitorius ir sako, kad jeigu prileistume galimybę, jog anie trys klausimai būtų be pėdsakų išnykę iš knygų, ir jeigu juos iš naujo būtų reikėję sugalvoti ir vėl į raštus įdėti, vargiai būtų buvę galima surasti ką nors, „kas savo jėga, galybe ir gilumu" būtų bent iš tolo panašūs į anuos tris „galingos ir išmintingos" dvasios pastatytus klausimus, net jeigu šiam reikalui būtų susirinkę „visi žemės išminčiai, valdovai, kunigai, mokslininkai, filosofai ir poetai". *Trimis gundymais buvo išreikštas visas tolimesnis žmonijos kelias.* Jais buvo pasakytas slapčiausias žmogaus likimas. Juose atsiskleidė toji žmogiškosios prigimties pusė, nuo kurios Kristus nusigrįžo, ant kurios Jis savo mokslo nestatė ir todėl, inkvizitoriaus nuomone, pralaimėjo. Atsistojęs prieš Kristų kaip Jo mokslo „taisytojas" ir neva neišmintingo Jo elgesio smerkėjas, inkvizitorius tuo pačiu virsta trijų gundymų apologetu.

Savo kalboje jis tad ir imasi šituos gundymus nagrinėti. Inkvizitorius kalba labai sistemingai. Jis išdėsto vieną gundymą po kito, atskleidžia kiekvieno jų reikšmę žmogui, parodo tas perspektyvas, kurios būtų įvykusios, jeigu Kristus būtų dykumų dvasios paklausęs. Visa jo kalba yra subtili ir gili šitų gundymų sklaida. Tačiau šita kalba yra sykiu ir pačios legendos turinys. Visa, ką Ivanas pasakoja prieš inkvizitoriaus kalbą, ką jis įterpia jos eigoje arba ką prideda jai pasibaigus, yra reikšmingi momentai, bet jau nebe esminiai. Jie priklauso prie legendos rėmų, prie išviršinių aplinkybių; jie paryškina vieną kitą legendos mintį, jie sudaro ryškesnį jos foną, tačiau jos prasmės nekeičia. Legendos esmė ir prasmė glūdi inkvizitoriaus kalboje.

Tačiau šita kalba, kaip sakėme, yra trijų gundymų aiškinimas. Tuo pačiu ir „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" virsta šitų gundymų savotiška interpretacija. Ji yra ši-

tiems gundymams palenkta kaip esminiam savo turiniui. Trys gundymai yra legendos pagrindas, legendos turinys, į kurį krypsta visos išviršinės paryškinamosios aplinkybės. Legendos medžiagą sudaro ne psichologinis Ivano noras pateisinti savo nusistatymą Dievo bei pasaulio atžvilgiu (šitas noras yra tik *motyvas*), ne moralinė Katalikybės kritika (šita kritika yra tik *pavyzdys*), bet metafizinė anų trijų „galingos ir išmintingos dykumų dvasios" klausimų reikšmė. *„Didžiojo inkvizitoriaus legenda" yra simbolinis Mato evangelijos ketvirto skyrelio praplėtimas.*

Tačiau kas gi yra patys šitie trys klausimai arba trys gundymai savyje? Į tai atsako patsai inkvizitorius: „Iš tikro šituose trijuose klausimuose yra suimta ir savo visumoje iš anksto išreikšta visa tolimesnė žmonijos istorija. Jais yra pasakyta trys dalykai, kuriuose susitinka visi neišsprendžiami istoriniai žmogiškosios prigimties prieštaravimai. Anuo metu,— tęsia toliau inkvizitorius,— to dar nebuvo galima žinoti, nes ateitis nebuvo suvokiama. Bet dabar, praėjus pusantro tūkstančio metų, mes matome, kad šituose klausimuose viskas teisingai buvo įspėta, kad jiems nieko negalima nei pridėti, nei atimti". Kitaip sakant, *Kristaus gundymai yra sutelktinis žmonijos istorijos vaizdas, o žmonijos istorija yra šitų trijų gundymų išsiskleidimas ir konkretus apsireiškimas gyvenime.* Tai, kas aną kartą vyko dykumoje, vyksta kiekvieną dieną visoje žmonijos istorijoje. Trijuose gundymuose slypi žmogiškosios prigimties priešginybės, kurios istorijoje išauga ir išsivysto. Trys gundymai yra tarsi sėkla, kuri pamažu keroja į platų istorijos medį. Todėl inkvizitorius, kalbėdamas apie šitų gundymų svarbą ir apie reikalą juos žuvimo atveju vėl atstatyti, anksčiau ir buvo užsiminęs apie „tris žodžius, tris žmogiškuosius sakinius, kurie išreikštų visą būsimąją istoriją". Inkvizitoriaus nuomone, net visi pasaulio išminčiai, filosofai ir poetai negalėtų tokių sakinių sugalvoti. Tuo tarpu dykumos dvasia juos sugalvojo ir tuo būdu visą būsimą pasaulio istoriją jais išreiškė.

Šitoje vietoje mes kaip tik ir prieiname prie „Didžiojo inkvizitoriaus legendos" *galutinės* prasmės. Legendos turinį, kaip sakėme, sudaro inkvizitoriaus kalba. Inkvizitoriaus kalbos turinį sudaro trijų gundymų sklaida ir aiškinimas. Trijų gundymų turinį sudaro žmonijos istorija. Tuo būdu savaime, tiesiog silogistiškai išeina, kad *legendos galutinė — metafizinė prasmė yra atskleisti žmonijos istorijos vaizdą ir parodyti joje siaučiančias žmogiškosios*

prigimties priešginybes. Pasinaudodamas trimis gundymais, Dostojevskis stato prieš mūsų akis tąjį žmonijos kelią, kuris prasidėjo Kristumi ir baigsis visuotiniu pasaulio sudužimu. Kristus stovi šio kelio pradžioje ir pabaigoje. Baigdamas savo kalbą, inkvizitorius aiškiai prisimena paskutinį Kristaus atėjimą ir paskutinį pergalintį susidūrimą su tais pačiais trimis gundymais, kiek jie buvo reiškęsi pasaulio istorijoje. „Žmonės kalba,— sako inkvizitorius,— kad Tu ateisi ir iš naujo nugalėsi; kad Tu ateisi su savo išrinktaisiais, su savo išdidžiaisiais ir galingaisiais". Šitas galutinis atėjimas neduoda, kaip matysime vėliau, inkvizitoriui ramybės, ir šis ruošiasi anam pastarajam susidūrimui. Tačiau šiuo metu tasai atėjimas atrodo esąs dar toli, ir todėl inkvizitorius dar turįs laiko Kristaus mokslą „taisyti". Dykumoje Kristus buvo pradėtas gundyti. Jo atpirktajame pasaulyje šitas gundymas trunka visados. Amžių pabaigoje jis bus galutinai atmestas. Tačiau kol tai įvyks, gundymų ir jiems nusilenkimo grėsmė yra didelė ir visiškai reali. Ne vienas iš tikro jiems pasiduoda. Ne vienas pagarbina dykumų dvasią ir prisiima jos pasiūlas. Ne vienas jai nusilenkia, kad gautų duonos, kad būtų apspręstas nuostabių, nesuprantamų ženklų, kad būtų net prievarta įjungtas į žmonijos masę. Visa pasaulio istorija yra pilna tokių nusilenkimų. Visa istorija yra pilna priešginybių, pilna kovos tarp Kristaus ir dykumų dvasios. „Didžiojo inkvizitoriaus legendoje" Dostojevskis mums kaip tik šitą kovą, šitas priešginybes ir rodo. Aną dieną dykumoje akis į akį susidūrė du priešingi pradai. Jų susidūrime laimėjo Kristus, atidarydamas naują kelią visam pasauliui. Tačiau kaip atrodytų istorija, jeigu laimėtų dykumų dvasia? Koks būtų žmogaus gyvenimo vaizdas, jeigu istorijoje paimtų viršų ir ją apspręstų gundytojo pasiūlos? Štai klausimai, į kuriuos kaip tik atsako „Didžiojo inkvizitoriaus legenda".

Legendos tad galutinė ir giliausia prasmė glūdi ne psichologinėje ir ne moralinėje, bet *metafizinėje* plotmėje. Savo esme *šita legenda yra ne kas kita kaip poetiškai išreikšta Dostojevskio istorijos filosofija.* Tiesa, istorines savo pažiūras Dostojevskis čia dėsto konkrečiai, pasigaudamas vieno individualaus pergyvenimo; dėsto ne sąvokomis, bet vaizdais. Tačiau šitie vaizdai reiškia aukštesnę tikrovę. Jie yra žmogaus gyvenimo simboliai; gyvenimo, kiek jis išsivysto Kristaus ir dykumų dvasios įtampoje. „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" iš tikro yra poe-

ma, kaip ją pradžioje yra pavadinęs Ivanas, bet poema aukščiausia prasme *istorinė*, nes jos objektas yra visos žmonijos istorija. Ji taip pat yra tragedija, kaip ją pabaigoje pavadina Alioša, bet *kosminė* tragedija, nes čia rungiasi patiės pasaulio giliausi pradai. Dimitrijaus Karamazovo lūpomis Dostojevskis vienoje vietoje yra pasakęs, kad Dievas su velniu kovoja žmogaus širdyje. „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" kaip tik ir yra šios kovos vaizdas. Jos centras yra žmogus. Viskas čia sukasi aplinkui žmogaus laimę ir jo laisvę. Tačiau kaip tik dėl to, kad žmogus yra centras, jame susitinka ir susikerta patiės kosmo pradai: Dievas ir velnias, Kristus ir dykumų dvasia. Jų grumtynes žmogus turi pakelti savo būtyje ir savo gyvenime. Žmogaus širdis, jo prigimties gelmės yra šitos kovos laukas. „Didžiojo inkvizitoriaus legendoje" šitas laukas įgyja kosmiškai istorinių perspektyvų. Dievo ir velnio kovą Dostojevskis vaizduoja ne psichologiškai, kaip, sakysime, Mauriac, bet kosmiškai, perkeldamas savo tragedijos veiksmą iš siauros psichinės srities į kosminę žmonijos istorijos sceną.

H. Rickertas savo veikale apie Goethe's „Faustą" yra pasakęs, kad „Faustas" esąs paskutinis tikrai kosminis poezijos kūrinys, kurį sukūrė modernioji Europa. Posakis ne visiškai tikslus, nes kosminiu savo pločiu, savo problematika ir tragediniu savo pobūdžiu „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" nė kiek nenusileidžia „Faustui". Priešingai, mūsų pažiūra, šitas Dostojevskio kūrinys yra net kosmiškesnis negu Goethe's „Faustas". Žmogaus prigimties priešginybės, kurios „Fauste" reiškiasi daugiau moralinėje srityje, Dostojevskio legendoje įgyja metafizinės reikšmės ir tuo būdu laimi ir gilumo, ir platumo atžvilgiu. „Faustas" yra daugiau dorinė žmogaus — atskiro ir asmeninio — drama. „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" yra daugiau metafizinė visos žmonijos, kaip bendruomenės, tragedija. Goethe's Faustas ieško laimės žinojimo keliu. Dostojevskio legendos žmogus ieško laisvės keliu. Bet juk laisvė yra susijusi su žymiai gilesniu žmogaus prigimties pagrindu negu žinojimas. Be abejo, studijuoti filosofiją, teisę, mediciną, net teologiją ir prisipažinti esant tiek pat išmintingam, kiek ir pirma; pradėti dideliu troškuliu žinoti ir baigti teigiant, esą „mes nieko negalime pažinti",— be abejo, tai yra *dramatiška*. Tačiau savo laisvę sudėti prie kito kojų, savo apsisprendimą ir sąžinę pavesti kito valiai, savo asmenybę paskandinti skruzdžių krūvoje ir už visa

tai nusipirkti ramybę bei laimę yra *tragiška*. Ir šitą tragediją Dostojevskis išvysto ne kurio nors individualaus žmogaus, bet visos žmonijos gyvenimo perspektyvose. Sergejus Bulgakovas savoje „Ūkio filosofijoje" žmonijos apokaliptinę dramą kaip tik matė tame, kad istorijos vyksme juo toliau, juo didesnis žmonių skaičius apsispręs už medžiaginius savo reikalus. Fizinės egzistencijos išlaikymas virs galų gale aukščiausiu tikslu, kuriam bus aukojama tiesa, laisvė, meilė, grožis ir visi kiti dvasiniai dalykai. Ateis laikas — ir jis gal jau visiškai nebetoli,— kada duona bus galutinės ir aukščiausios žmogiškosios laimės turinys. Dostojevskio legendos inkvizitorius ir yra tokio apokaliptinio žmogaus simbolis. Dvasios ir medžiagos įtampa jame pasiekia aukščiausią laipsnį. Iš esmės jis neatmeta Kristaus mokslo. Jis pripažįsta Jo kilnumą ir dieviškumą. Tačiau jis laiko Jį per aukštu žmogaus prigimčiai ir todėl apsisprendžia *prieš* Jį. Duoną jis pastato aukščiau už laisvę. Todėl kosminis tragiškumas bei apokaliptinė kova jame pasidaro nepaprastai ryški. Kosminės perspektyvos čia atsiveria visu savo pločiu ir sykiu begaliniu šiurpumu.

Kiekvienas didesnis ir savotiškesnis istorijos tarpsnis yra davęs vieną kurį kūrinį, išreiškiantį šio tarpsnio dvasią ir pagrindinę nuotaiką. Viduriniai amžiai apsivainikavo Dante's „Dieviškąja komedija". Apšvieta apsivainikavo Goethe's „Faustu". „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" virto naujosios istorijos vainiku. Dante savo kūrinyje suėmė ir išreiškė viduriniu amžių gyvenimo vienybę, jo hierarchinę sąrangą, jo statmeninę kryptį Dievop. Goethe savo veikale suėmė ir išreiškė dorinio gyvenimo ilgesį, atsiradusį vis labiau krinkančios dvasios pažymėtame individualizme. Dostojevskis savo legendoje suėmė ir išreiškė nuo Dievo nusigrįžusio ir Jį praradusio žmogaus gyvenimą. Moderninis istorijos tarpsnis buvo ypatingai intensyvi Dievo ir velnio rungtynių valanda. Šie du pradai čia buvo ypatingai ryškiai atsiskyrę ir atsistoję vienas prieš kitą. *Naujausioji istorija buvo atnaujintas dialogas tarp Kristaus ir dykumų dvasios.* Visą tad šią istorijos įtampą Dostojevskis kaip tik suėmė bei išreiškė savo legendoje. Joje iškyla aikštėn žmogaus idealizmas, jo begalinė meilė silpnai ir kenčiančiai žmonijai, jo kančia ir drąsa, bet sykiu ir jo nusilenkimas žemesnei prigimčiai, jo nuolatinis melo ir apgaulės naudojimas, sąžinės sutrypimas, galop visiškas netikėjimas nei į Dievą, nei į sielos nemirtingumą. Žmogus čia pasirodo nešinas tokiomis giliomis priešginy-

bėmis, kurios galop sunaikina vienos kitas ir istorinio gyvenimo tragizmą atskleidžia visu baisumu. Nėra šiurpesnio personažo pasaulio literatūroje kaip Dostojevskio legendos inkvizitorius. Jis nėra demonas, kuriam blogis būtų „tikrasis elementas" kaip Goethe's Mefistofelyje. Inkvizitorius yra žmogus, kenčiąs ir ieškąs žmogus, žlungąs dėl žmonijos ir dėl jos stojąs net į galutinę kovą su Kristumi. Jeigu Dostojevskio veikalai, kaip teigia Merežkovskis [5] ir Ivanovas [6], yra ne epai, ne romanai, bet tragedijos, tai „Didžiojo inkvizitoriaus legenda" yra pati tragiškiausia, o šitoje legendoje tragiškiausias yra inkvizitorius. Tačiau jis, kaip buvo sakyta, yra istorinio į apokaliptinį išsisprendimą einančio žmogaus simbolis. Jis yra simbolis žmogaus, kuris keliauja per laiką, kurio gyvenimas laike išsivysto ir įvyksta. Per jį prabyla visa istorija po Kristaus. Istorinis žmonijos kelias yra skaudus ir tragiškas, nes tai yra Kristaus ir dykumų dvasios rungtynių kelias. Šitos rungtynės vyko visais amžiais. Tačiau mūsų laikai jas ypatingai pergyveno. Dostojevskio legendoje šitas kelias ir yra vaizduojamas. Dėl to šitas jo veikalas turi gilesnę metafizinę prasmę, peržengiančią ir psichologinę, ir etinę sritį. Dėl to jis ir yra Dostojevskio kūrybos viršūnė.

Tolimesni šios studijos skyreliai kaip tik ir mėgins išnarplioti atskiras šios prasmės gijas, nurodyti jų ryšius bei pagrindus ir tuo būdu, pasinaudojant simboliniais šios didžios poezijos vaizdais, atkurti Dostojevskio istorijos metafiziką.

---

[5] Plg. Tolstoi und Dostojevskij, 1903.
[6] Plg. Dostojevskij, 1932.

II

LEGENDOS ISTORIOSOFIJA

1. DIALEKTINĖ LEGENDOS SĄRANGA

Berdiajevas yra pavadinęs Dostojevskį genialiu dialektiku ir didžiausiu rusų metafiziku[1] dėl to, kad *idėjos* jo kūryboje užima reikšmingą, tiesiog centrinę vietą. Tačiau dėl to jo veikalai anaiptol nevirsta romanais à la thèse. Dostojevskio idėjos nėra tezės, kurias jis būtų norėjęs savo kūriniais įrodyti. Jos nėra nė autoriaus pažiūros, kurias šis būtų pripuolamai pabarstęs, tačiau kurios visada pasilieka svetimas kūnas meno kūryboje. Dostojevskio idėjos yra jo veikėjų *mintys*, metafizinės mintys, kurios, nepaisant jų atitrauktumo, juos degina kaip pačios stipriausios aistros. Merežkovskis[2] atkreipia dėmesį į tai, kad esama minčių, kurios daugiau alyvos įpila į aistrų ugnį ir labiau sujaudina žmogaus kūną bei kraują negu palaidžiausios nuotaikos. Raskolnikovo tardytojas vienoje vietoje pastebi, kad ano nusikaltimas yra teorijų sujaudintos širdies padaras. Tą patį, pasak Merežkovskio, galėtume pasakyti ir apie visus Dostojevskio veikėjus. Jų aistros, jų nusikaltimai, kuriuos jie padarė arba kuriuos jų sąžinė bent leidžia jiems padaryti, yra neišvengiamos pasėkos jų dialektikos, kuri, būdama šalta ir aštri kaip skustuvas, aistrų ne tik negesina, bet dar labiau jas pakursto. Dostojevskio veikėjai giliai jaučia, nes giliai mąsto. Jie be galo kenčia, nes be galo pažįsta. Jie drįsta norėti, nes drįsta mąstyti. Ir juo labiau bei atokiau jie laikosi nuo gyvenimo, juo liepsningesnis darosi jų mąstymas, juo giliau jis braunasi į gyvenimą ir juo neišdildomesnių pasėkų palieka gyvame žmogaus kūne ir kraujuje[3]. Praėjusiųjų amžių rašytojai manė, kad proto aistringumas nesąs vertas menininko plunksnos. Savo veikalų objektu jie

[1] Plg. Die Weltanschauung Dostojevskijs, 1 p.
[2] Plg. Tolstoi und Dostojevski, 231 p.
[3] Plg. op. cit., 232 p.

mieliau rinkosi širdies ir kūno aistringumą. Protas buvo nustumtas į šalį. Todėl žmogaus vaizdas praeities literatūroje nebuvo pilnutinis. Žmogus buvo gerai išnagrinėtas savo širdies vingiuose, savo kūno virpesiuose, tačiau buvo beveik pamirštas savo proto gelmėse ir viršūnėse. Tuo tarpu Dostojevskis kaip tik pasiryžo atskleisti šitą ligi tol apleistą sritį. Jis pasiryžo mums parodyti, koks yra ryšys tarp mūsų širdies tragedijos ir mūsų proto, tarp mūsų kūno jautulių ir mūsų filosofinės bei religinės sąmonės [4]. Todėl Dostojevskio veikėjai yra žymiai pilnesnės asmenybės negu daugybės kitų moderninių rašytojų. Tiesa, jie neturi, kaip Guardini teisingai pastebi, centro ir todėl darosi panašūs į kraštovaizdį. Tačiau tai yra rusiškojo žmogaus žymė. „Nusikaltime ir bausmėje" Svidrigailovas, kalbėdamasis su Raskolnikovo seserimi, sako: „Rusiški žmonės, Avdotija Romanovna, apskritai yra platūs, taip platūs, kaip jų žemė". Ir čia pat Svidrigailovas priduria, kad „yra nelaimė būti plačiam neturint genialumo". Tačiau ši pastaroji pastaba jau yra taikoma ne tiek rusiškam žmogui apskritai, kiek pačiam Svidrigailovui, kuris iš tikro buvo platus, bet ne genialus ir todėl neįstengė prisiimti bausmės už savo palaidą gyvenimą, o paleido sau kulką į dešinį smilkinį. Svidrigailovas mąstė. Jis daug mąstė. Jis tik neišmąstė visko ligi galo kaip Raskolnikovas. Net ir šio ištvirkusio žmogaus aistra turi ryšio su jo sąmone. Juk žmogus yra visados vienas ir visas: ir filosofuodamas, ir melsdamasis, ir mylėdamas. Jeigu tad menas stengiasi atskleisti pilnutinį žmogų, jis turi jį imti kaip vieningą visumą, neskaldydamas jo į kūno, į širdies ar proto sritis. Būdas prie šitos žmogiškosios visumos prieiti gali būti labai įvairus. Tačiau kiekvienu atveju meno kūrinyje turi prabilti *visas* žmogus. Tolstojus į savo veikėjus eina per jų kūną, per fizinę jų sąrangą vesdamas mus į jų širdį, nors idėjinės srities gelmių ir nepasiekdamas. Dostojevskis, priešingai, pradeda kaip tik šita idėjine sritimi. Susidūrę su Dostojevskio veikėjais, mes visų pirma patiriame jų nusistatymą giliausiais būties klausimais. Mes patiriame jų metafiziką, jų degančias ir deginančias mintis, o paskui per jas atveriame ir jų širdies bei jų kūno paslaptis. Todėl Dostojevskio veikėjai turi ne tik gyvą kūną, ne tik jautrią širdį, bet ir gilų protą. Jie mąsto visa savo būtybe, ir šitas mąstymas virsta viena iš galingiausių

[4] Plg. op. cit., 233 p.

jų gyvenimo funkcijų. *Žmogaus papildymas idėjiniu pradu yra būdingiausias Dostojevskio meno bruožas.*

Tačiau šitas pradas Dostojevskio kūryboje reiškiasi labai savotiškai. Dostojevskis gerai suprato, kad subjektyvinėje žmogaus dvasioje esančios idėjos nėra sustingusios kaip kultūros kūriniuose, bet nuolat kintančios, reikalaujančios, verčiančios ir kankinančios. „Velnių" Kirilovas, ateistas ir nihilistas, prisipažįsta, kad Dievo mintis jį kankinusi visą gyvenimą. Ivanas Karamazovas taip pat yra apsėstas Dievo buvimo ir sielos nemirtingumo problemos. O Zosima ar nėra artimo meilės kankinys? Dievo buvimo, sielos nemirtingumo, blogio, kančios, atpirkimo, nuodėmės idėjos kankina visus Dostojevskio veikėjus. Visi jie pergyvena šitas Vakarų žmogui labai atitrauktas mintis tarsi kokias ugnies upes, kurios užlieja jų sąmonę, aptemdo arba paaštrina jų žvilgsnį ir nuneša juos kartais ten, kur jie visiškai nesitikėjo patekti. Idėjinis pradas Dostojevskio žmoguje yra nepaprastai dinaminis. Jis nėra statinė kategorija, kuria žmogus būtų apspręstas iš anksto, bet nuolatos siūbuojanti gyva jėga, visados veikli ir nerami.

Dinamizmą ir gyvastingumą šita jėga semia iš savos dialektikos. *Idėjų gyvenimas Dostojevskio kūryboje vyksta priešginybėmis.* Jos kovoja pačios su savimi, jos išsivysto ligi savęs pačių paneigimo, jos gyvena nuolatiniame nerime dėl su jomis sutapusių abejonių. Dostojevskio idėjos nėra ramūs epiko pergyvenimai, bet staigūs ir netikėti dramatiko posūkiai, staigūs lūžiai, kurių metu atsiveria žmogaus dvasios gelmės ir atsiskleidžia pačių idėjų prigimtis. Kiekvienoje Dostojevskio idėjoje glūdi ir jos priešginybė. Kiekvienos jo idėjos sąranga yra dialektinė. Kiekvieną kartą ji gali apsireikšti savo antiteze ir pasukti žmogų visai priešinga linkme, negu ligi šiol jis buvo ėjęs. Raskolnikovas, norėdamas parodyti, kad jis nėra „drebantis padaras", bet „ateities viešpats", užmuša seną palūkininkę, niekam nereikalingiausią, gal net kenksmingiausią būtybę, paprastą blakę. Nejaugi „aukštesniam žmogui" negalima teisti pačiam? Tačiau kirvio smūgis atskleidžia *kitą* antžmogio idėjos pusę. Raskolnikovas norėjo „kažką peržengti". Jis norėjo peržengti savo instinktyvią baimę būti paprastu žmogumi. Jis norėjo duoti staigų šuolį į „tikrųjų žmonių" sritis, kur viskas jiems galima ir kur jie patys yra būties apsprendėjai kaip Dievas. Nusikaltimas jam turėjo parodyti, kad jis tai drįsta padaryti

ir pakelti. „Aš ne žmogų užmušiau,— kalba Raskolnikovas pats sau karščiuodamas,— bet principą. Aš užmušiau principą..." Deja, čia pat jis prisipažįsta, kad vis dėlto „į anapus aš neperžengiau, o pasilikau šitoje pusėje". Antžmogio idėjos praktinis vykdymas atidarė Raskolnikovui akis, ir jis pamatė, kad vis dėlto jis užmušė tik paprastą senutę, o ne dorinį principą; kad principas pasiliko koks buvęs gyvas, apsprendžiantis ir reikalaujantis. Antžmogio idėja čia prasiveržė giliu „drebančio padaro" esmės suvokimu ir nuvedė Raskolnikovą pas tardytoją, į kalėjimą ir į Sibirą, kur prasidėjo jo atgimimas. Ivanas Karamazovas, kaip matėme, norėdamas Aliošą įtikinti, kad jis garbingai elgiasi paneigdamas Dievo tvarką, inkvizitoriaus lūpomis kritikuoja Kristų taip, kaip niekas ligi tol Jo nebuvo kritikavęs. Tačiau juo toliau, juo labiau šitoje kritikoje atsiskleidžia Ivano idėjos priešginybė, pavirsdama galų gale Jėzaus pagarbinimu. „Idioto" Rogožinas, apsėstas meilės Anastazijai Filipovnai ir matydamas, kad ji rengiasi tekėti už Myškino, pagrobia ją ir nužudo, tikėdamasis sykiu nužudyti ir savo meilę. Tačiau peilio dūris jam, kaip ir Raskolnikovui, parodo, kad jis nužudė tik savo meilės objektą, bet ne pačią meilę; kad meilė kaip tik dabar prasiveržė visu savo nepermaldaujamumu. Todėl jo pirmykštė neapykanta Myškinui dabar virsta priešginybe, ir prie Anastazijos Filipovnos lavono juodu kaip du tikri bičiuliai praleidžia naktį giliose meditacijose.

Taip yra su visais Dostojevskio veikėjais. Visi jie daugiau ar mažiau yra vedami tam tikrų idėjų, ir visi jie daugiau ar mažiau pergyvena šitų idėjų išsivystymą į savo priešginybes. *Dialektika yra tasai būdas, kuriuo idėjos būna ir veikia Dostojevskio veikaluose ir jo sukurtuose personažuose.* Tai yra būdingiausias Dostojevskio kūrinių bruožas.

„Didžiojo inkvizitoriaus legendoje" šita dialektika pasiekia savo viršūnę. Čia ji pasidaro labiausiai įtampi ir todėl labiausiai ryški. Visas kūrinys pradedant išviršinių aplinkybių sąranga, einant per jo turinį ir baigiant konflikto išsprendimu yra persunktas dialektinio prado. Visas jis yra atremtas į priešginybes, kurios valdo jo formą, jo veiksmą ir šito veiksmo atomazgą.

Centrinis legendos asmuo yra *Kristus.* Nors Jis čia netaria nė žodžio, tačiau mes aiškiai jaučiame, kad Jis čia yra svarbiausias veikėjas, kad aplinkui Jį čia viskas yra sutelkta. Jis pasirodo tam tikroje scenoje, tam tikrame

fone, tam tikrose aplinkybėse. Ir štai šita scena, šitas fonas, šitos aplinkybės yra nuostabiai priešgyniškos. Kristus, kuris papeikė savo mokinius, kam šie šaukėsi ugnies kerštо juos nepriėmusiems miestams, kuris Alyvų kalne savo kančios išvakarėse subarė Petrą, kam šis griebėsi kardo Jam apginti,— tas pats Kristus ateina į pasaulį tokioje vietoje, kur *Jo garbei* laužai muša savo liepsnomis į dangų, degindami užkietėjusius eretikus. *Ugnies ir kardo Neigėjas ateina į žemę ten, kur ugnis ir kardas kaip tik yra virtę pagrindinėmis priemonėmis Jo palikimui skelbti bei platinti.* Tai nėra ironija. Tai gili priešginybė, glūdinti žmonijos istorijoje ir išeinanti aikštėn net ir paties Kristaus žygio istoriniuose pavidaluose. Vieta pasirodyti Kristui Dostojevskio parinkta tokia, kad ji pati viena jau atskleidžia tragiškai priešgynišką žmonijos gyvenimo pobūdį.

Tas pat yra ir su atskirais Kristaus pasirodymo momentais. Anais Palestinos kelionių laikais Kristus vaikščiojo beveik vienas. Jam pačiam reikėjo ieškotis sekėjų, reikėjo jiems įsakyti palikti savo tinklus, savo šeimas ir eiti paskui Jį; reikėjo daug kalbėti, ginčytis ir kritikuoti; reikėjo daryti daug ženklų ir stebuklų, kad žmonės tikėtų jo žodžiais. Palestinos žemė buvo Kristaus žygiui nenaši, anoji „terra deserta et invia et inaquosa" (*Ps 2, 3*), kurioje Jo dieviškoji sėkla ne kartą krito ant uolos ir tarp erškėčių. Tuo tarpu šešioliktajame šimtmetyje, atėjęs į Sevilijos katedros aikštę, „Jis yra visai tylus ir pasirodo nepastebimai. Tačiau nuostabu — visi Jį pažįsta... Nenugalima jėga traukia minias prie Jo. Jos apsupa Jį, jų skaičius vis auga ir auga. Jos seka Jį visur, kur tik Jis eina". Tiesa, ir čia Jis padaro stebuklų: išgydo aklą senelį, prikelia mirusią, laidoti nešamą mergaitę. Bet šitie Jo stebuklai yra tarsi atsilyginimas už žmonių meilę, kuria visi Sevilijoje dega. Tai abipusės meilės ir pasitikėjimo pareiškimas. Čia Jam nereikia savo pasiuntinybės grįsti ar apreikšti nuostabiais darbais, nes čia visi Juo tiki, Jį pripažįsta ir priima. „Vaikai barsto gėles po Jo kojomis, džiūgauja ir šaukia hosanna". Pirmutinis Jo atėjimas buvo lydimas sunkaus darbo, ilgų kelionių, persekiojimų ir nepasitikėjimo. Antrasis atėjimas virsta vienu dideliu triumfu Sevilijos gatvėse. Pirmą kartą Jis buvo vadinamas velnio tarnu ir apsėstuoju. Dabar „minia šaukia vis garsiau ir garsiau: Tai Jis, tai Jis! Čia niekas kitas negali būti, tik Jis... Jis keliauja tarp jų tylus, su neapsakomos užuo-

jautos šypsena ant lūpų. Meilės saulė dega Jo širdyje. Šviesos ir jėgos spinduliai trykšta iš jo akių... Jis tiesia savo ranką ir laimina minią". Atrodo, kad pasaulis pasikeitė iš pagrindų. Atrodo, kad jau atėjo galutinio ir visuotinio išskaistinimo momentas. Po šešiolikos šimtų metų Jis rado žmones Jam ištikimus, Jį pažįstančius, Jo laukiančius ir pasiilgusius. Iš Palestinos uolingos žemės išnešta Jo sėkla, atrodo, bus radusi trąšią ir vaisingą dirvą.

Tačiau pasekime šitą triumfą ligi galo ir pamatysime jo priešginybę. Didžiausio minių susižavėjimo ir pagarbos metu, kai, Kristui ištarus „talitá kum", mergaitė sėdasi savo karstelyje, nustebusiomis akutėmis dairosi aplinkui ir dar silpnomis rankelėmis čiupinėja ją apibėrusias rožes, o žmonės griūte griūva prie Jo verkdami iš džiaugsmo, pro šalį eina „kardinolas, didysis inkvizitorius: beveik devyniasdešimties metų senis, aukštas, tiesus, sauso veido, įdubusių akių", dėvįs nebe vakarykštį Romos kardinolo purpurą, bet paprastą šiurkštų vienuolio apsiaustą. „Jis sustoja prieš minią ir stebi iš tolo. Jis viską matė: kaip žmonės pastatė karstelį ant žemės prie Jo kojų, kaip Jis mergaitę prikėlė, ir jo veidas apsiniaukia. Jis sutraukia savo žilus antakius, ir žvilgis sublizga pikta liepsna". Kristaus triumfas artinasi prie savo priešginybės. Sevilija dar nėra naujoji Jeruzalė, kur Jis galės nekliudomai triumfuoti. Sevilija dar tebėra paprasta kasdienybė, esanti inkvizitoriaus žinioje ir galioje. Net kardinolo purpuras, tasai kraujo ir meilės simbolis, čia yra dėvimas tik retais atvejais. Šiurkštus vienuolio apsiaustas yra šito kasdieninio gyvenimo išraiška. Seviliją dar valdo šio apsiausto savininkas. Jis mosteli pirštu sargybai ir liepia Kristų suimti. Jo galia yra tokia didelė ir minia jam yra taip klusni, kad ji be žodžių padaro taką sargybiniams, kurie karsto tyloje Kristų suima ir nusiveda. O minia kaip vienas žmogus nusilenkia senajam inkvizitoriui. „Jis palaimina klūpančius žmones ir tylėdamas nueina".

Šitoje suėmimo scenoje dialektika pasiekia pačią viršūnę. Abi priešginybės elgiasi labai panašiai. Inkvizitorius ir Kristus — abu yra tylūs, abu triumfuoja, abiem lenkiasi minia, abu šitą minią valdo ir laimina. *Minia, žmonių masė yra tasai pasyvus istorinis laukas, kuriame vyksta idėjinių pradų susikirtimas.* Ta pati minia čia šaukia Kristui hosanna, čia puola ant kelių prieš inkvizitorius, o rytoj pakiš žarijų po Kristaus laužu. Minia pasili-

ko ta pati, kokia buvo prieš šešiolika šimtmečių: Verbų sekmadienį ji klojo po Kristaus asilaitės kojomis palmes ir drabužius, o penktadienį tyčiojosi ant Kalvarijos kalno. Todėl nė vienas šios visuotinės pasaulinės dialektikos narys negali būti tikras, nes nė vienas nežino, kaip pasielgs toji neperkeista minia, išgirdusi priešingojo prado balsą. Kristaus triumfas Sevilijoje pasirodė esąs apgaulingas. Jis toli gražu dar nebuvo Apokalipsės skelbiamas galutinis pasaulio laimėjimas Avinėliui. Tačiau, kaip netrukus matysime, inkvizitorius taip pat jaučia, kad ir jo valdžia yra labai trapi, kad ateina laikas, kada ir jis pats bus nuteistas ir sunaikintas. Bet šią valandėlę jis dar tebetriumfuoja.

Išviršinė tad legendos veiksmo scena yra taip sustatyta, kad gyvenimo priešginybės išeina joje visu ryškumu. Jau pačios paruošiamosios aplinkybės rodo, kad pasaulio istorija yra valdoma dialektinio dėsnio, kad joje veikia priešingi pradai, niekad neįsitvirtiną, amžinai nepastovūs ir banguoją. Jeigu Didžiojo Inkvizitoriaus legenda, kaip sakėme, yra žmonijos istorijos vaizdas, tai jau iš jos įvado galima lengvai spėti, kad šitas vaizdas bus *kovos*, nuolatinės ir nepermaldaujamos kovos vaizdas.

Tas pat, tik dar didesniu įtampumu, pasirodo ir pačiame legendos veiksme, kurį sudaro *dialogas* tarp inkvizitoriaus ir Kristaus. Mes sąmoningai pabrėžiame žodį „dialogas", nors Kristus čia netaria nė žodžio, nes, kaip matysime vėliau, visa inkvizitoriaus kalba yra apsprendžiama šitos Kristaus tylos.

„Sargyba nuveda suimtąjį į aukštą, tamsią, suskliaustą vienutę senuose Šventojo Tribunolo rūmuose ir Jį ten uždaro". Diena praeina ramiai. Tačiau „nakties tamsoje staiga atsidaro vienutės geležinės durys, ir su lempele rankoje ant slenksčio pasirodo senis didysis inkvizitorius". Jis ateina šį sykį vienas, be sargybos ir be palydovų. Ilgai jis stovi žiūrėdamas į Kristaus veidą. „Pagaliau prieina tyliai artyn, pastato lemputę ant stalo ir pradeda Jam kalbėti". Čia kaip tik ir prasideda tikrasis legendos veiksmas. Iš viršaus žiūrint, šitą veiksmą sudaro vieno tik inkvizitoriaus kalba. Kristus šio ilgo monologo metu netaria nė vieno žodžio. Tačiau šitoje tyloje kaip tik glūdi visa legendos veiksmo dialektika.

Pasibaigus išviršiniam dienos laimėjimui, didysis inkvizitorius ateina naktį susiremti su Kristumi akis į akį, susiremti ne savo galybe ir valdžia, bet savo principais, sa-

vo nusistatymu, savo logika. Todėl ateina vienas be jokių savo išviršinės galios ženklų, nešinas tik paprasta lempute. Jis žino, kad šitas susirėmimas jam bus daug sunkesnis negu išviršinis triumfas Kristaus suėmimo metu. Jis žino, kad čia jam reikės smarkiai kovoti, nes laimėjimas yra labai abejotinas. Todėl nors jo kalbos metu Kristus tyli, tačiau šita Jo tyla yra reikšmingesnė už bet kokius žodžius. Ji kaip tik ir apsprendžia visą inkvizitoriaus kalbą. Inkvizitorius visą laiką jaučia, kad *tylintis* Kristus jam daro priekaištų, tarsi ištardamas jo paties kalbos priešginybes. Jis regi, kaip nuolatos iš jo paties kalbos kyla jo idėjų priešginybės. Todėl jis dažnai klausia Kristų: „Ar tu netiki, kad mes gerai pergalėjome (laisvę.— *Aut.*)?.. Ar tai buvo ta laisvė, kurios Tu norėjai?.. Kas tuomet buvo teisus: Tu ar jinai (dykumos dvasia.— *Aut.*)?" ir t. t. Visa legenda yra perpinta tokiais klausimais. Tačiau Kristus *nieko* į juos neatsako. Ir vis dėlto inkvizitorius iš Jo tylos supranta Jo atsakymą arba, tiksliau tariant, suranda jį savo paties idėjose kaip priešginybę. Todėl tolimesne savo kalba jis kovoja su šita priešginybe. Kristaus tyla jį verčia kalbėti vis toliau ir toliau, verčia save visą išsakyti ir visą save atskleisti. Inkvizitorius, kaip buvo sakyta, yra beveik devynių dešimčių metų senis, vadinasi, ilgo ir pastovaus gyvenimo simbolis. Visą savo amžių jis vykdė tam tikrą idėją. Tačiau dabar, savo gyvenimo pabaigoje, jis susidūrė su savo Priešginybe. Jis atsistojo priešais Tą, kurį paneigė, nuo kurio nusigrįžo ir kurio išsižadėjo. Todėl jis nori kalbėti ir išsikalbėti. Kai Alioša vienoje vietoje pertraukia pasakojantį Ivaną ir paklausia, „ką visa tai reiškia", ką reiškianti visa šita inkvizitoriaus kalba, Ivanas atsako: „Čia svarbu tai, kad senis galop turi išsikalbėti. Jis turi bent garsiai pasakyti tai, ką devyniasdešimt metų buvo nutylėjęs".

Tačiau noras išsikalbėti čia nėra tik paprastas seno žmogaus plepumas. Inkvizitoriaus nore išsikalbėti glūdi slaptas jo siekimas pateisinti savo nusistatymus ir savo darbus. Štai dėl ko jis taip smarkiai kritikuoja Kristų ir nurodinėja Jo klaidas. Štai dėl ko jis taip smarkiai kovoja su jo paties kalboje iškylančiomis priešginybėmis. Štai kodėl jis galop šaukiasi žmonių meilės, silpnųjų meilės, kuriai jis pasiaukoja prisiimdamas ant savęs nuodėmę ir pasmerkimą. Tačiau juo ilgiau jis kalba, juo labiau jaučia, kad jo monologas virsta aštriausiu dialogu, kuriame jis nuolatos pralaimi, ir, užuot save pateisinęs, pra-

deda save smerkti. Visą laiką jis teigia save kaip žmogaus laimės atstovą, kuris milijonus padaręs laimingus. Todėl kai ateisianti paskutinė susidūrimo valanda, kai Kristus laikų pabaigoje pasirodysiąs su savo išrinktaisiais, „tuomet,— sako inkvizitorius,— aš pakilsiu ir atsigrįžęs į Tave parodysiu milijonus tų laimingų kūdikių, kurie nepažino nuodėmės. O mes, kurie jų nuodėmes prisiėmėme ant savęs, išeisime prieš Tave ir pasakysime Tau: „Nuteisk mus, jei gali ir drįsti!" Tačiau jau iš anksčiau jo kalboje nupiešto gyvenimo vaizdo, kurį mes vėliau nagrinėsime, aiškiai matyti, kad tai nėra laimė, o baisiausia vidinė ir viršinė vergija, gėdingiausias žmogaus nusilenkimas žmogui, kur vienas apsprendžia kito, *tokio pat žmogaus*, ir sąžinę, ir asmenybę, ir šeimą, ir bendruomenę. Inkvizitorius pats jaučia savo sukurtos laimės netikrumą ir todėl netiki, kad galėtų būti Kristaus išteisintas. Nurodymas į milijonus laimingųjų čia nieko iš esmės neišsprendžia, nes *šita laimė yra tik anų naivių žmonių apgavimas.* Jų gyvenimas yra pridengtas melu. Tiesa, inkvizitorius mėgina atsiremti į šitą jų apgaulingą laimę. Bet čia pat jis jaučia, kad tas ramstis yra labai silpnas, kuris galop atsisuka prieš jį patį ir prisideda prie jo pasmerkimo. Todėl savo kalbos pabaigoje inkvizitorius meta šalin visus moralinius įrodinėjimus, visą savo logiką ir šaukiasi vėl viršinės savo galybės, kaip ir Kristų suimdamas: „Aš nuvesdinsiu Tave ant laužo už tai, kad atėjai mums trukdyti. Iš tikro, jeigu jau kas yra ar buvo laužo vertas, tai tik Tu. Rytoj aš Tave sudeginsiu. Dixi".

Legendos *veiksmo* dialektika čia pasiekia savo gelmes. Inkvizitorius atėjo į vienutę ne kaip viršinės valdžios, bet kaip tam tikro *vidinio* principo atstovas, o baigė šaukdamasis jėgos. Jis atėjo, norėdamas savo principą apginti aštria ir šalta logika. Tačiau *kalbos* logika sudužo į jam priešingo prado *tylos* logiką. Vietoje apgynęs, jis savo principą pasmerkė. Todėl jam beliko arba gailėtis ir prašyti atleidimo, arba griebtis fizinės prievartos. Jis pasirinko antrąjį kelią. Tačiau ir šiuo keliu eidamas, jis elgiasi tik kaip Raskolnikovas: jis gali sudeginti *fizinį* Kristaus asmenį, bet jis negali sunaikinti *principinio* Kristaus. Principas vis tiek pasilieka pasityčiodamas iš laužo, iš klusnios sargybos ir iš visos inkvizitoriaus galios. Šitą negalią inkvizitorius jaučia ir pats. Todėl paskutiniuose jo žodžiuose jausti nervingumas, blaškymasis, neradimas išeities. Jo tragika pasidaro nebepakeliama. Il-

goje savo kalboje jis atskleidė save visu nuogumu ir šitame atskleidime save nuteisė. Jo nusivylime ir neviltyje belieka jam tik griebtis fizinės prievartos ir sunaikinti savo priešginybę. Jis sudužo pats į save. Devyniasdešimt metų tylėjęs, jis nepastebėjo savyje išaugusios priešginybės. Prabilęs išvystė šitą priešginybę ligi galo, suteikė savo darbui galutinį minties pavidalą, suformulavo jį aiškiu vaizdu ir todėl paregėjo savo pralaimėjimą. Inkvizitoriaus monologas yra ilgo jo darbo apyskaita. Ją pradėdamas, jis tikėjosi galėsiąs ją laimingai išvesti ligi galo. Tačiau skleisdamas ją lapas po lapo prieš Kristaus akis, jis vis labiau painiojosi, vis labiau ryškino savo klaidą, kol galop sviedė visa šalin ir nutarė sunaikinti savo Didįjį Kontrolierių. Inkvizitoriaus nutarimas nuvesdinti Kristų į laužą nėra nei jo galybės, nei jo pergalės išvada. Tai tik galutinio jo paties supratimo ir pergyvento beviltiško pralaimėjimo vaisius. Tai mostas žmogaus, kuris regi ir supranta savo klaidą, tačiau kuris, psichologiškai užsikirtęs, nelenkia savo kelių atgailai prašydamas atleisti ir todėl griebiasi prievartos.

Legendos *atomazga* taip pat yra savotiška. „Nutilęs inkvizitorius kurį laiką dar laukia, ką jo belaisvis pasakys. Jo tyla sunkiai jį slegia. Jis pastebėjo, kaip belaisvis atidžiai jo klausė, kaip giliai ir tyliai. Jis žiūrėjo jam į akis, nieko iš jo kalbos nepraleisdamas. Todėl senis norėtų, kad dabar Jis ką nors jam pasakytų, kad ir kažką kartaus, kad ir kažką baisaus". Šitas laukimas yra visai suprantamas. Kristaus tyla visą laiką jaudino inkvizitorių kaip nuolatinis jo dėstomų minčių paneigimas. Tačiau dabar, kai visos mintys jau pasakytos, kai jos visos suvestos į savotišką sistemą, kai jos stovi priešais Kristų objektyviniu pavidalu, inkvizitorius norėtų išgirsti lemiamą, galutinį ir visuotinį sprendimą, kuris — inkvizitorius tai aiškiai nujaučia,— be abejo, bus pasmerkimas. Bet vis tiek jis būtų jam malonesnis negu visiška tyla. Inkvizitoriaus kalba buvo kova. Todėl jis norėtų objektyviniu pavidalu paregėti šitos kovos pabaigą. Paregėjęs savo klaidą, jis griebėsi fizinės prievartos kaip paskutinės priemonės savo nusistatymui ginti, nes nei logiškai, nei moraliai jis jo neapgynė. Tačiau ką į tai galėtų pasakyti jo Priešginybė? Ką priešais pagrasinimą laužu pastatys Kristus? Ar jis neduos jokio ženklo? Ar neištars jokio žodžio? Ar inkvizitoriaus kova taip ir liks neužbaigta? „Neužbaigtas dalykas kelia mumyse nerimą",— yra teisingai

pasakęs G. Burckhardtas, kalbėdamas apie kultūrinį kūrinį. Inkvizitoriaus nusistatymas jo kalboje objektyvavosi ir virto savotišku kūriniu. Tačiau kadangi jis išaugo iš dialogo, iš gilaus ir esminio dialogo tarp kalbos ir tylos, todėl jam savaime reikia užbaigos iš antrojo partnerio pusės. Jam reikia dar vieno posakio, dar vieno mosto, kad jis būtų galutinai apvainikuotas. *Jam reikia Kristaus atsakymo.* Štai kodėl inkvizitorius, pasakęs savo iškilmingą „dixi", neapsisuka ir nenueina, bet dar lūkuriuoja, nes jaučia, kad ne jam čia priklauso paskutinis žodis.

Ir Kristus iš tikro *atsako.* „Jis prisiartina tylėdamas ir pabučiuoja išbalusias jo lūpas". Tai yra atsakymas. Bet tai atsakymas, kurio inkvizitorius visiškai nelaukė. Jo prasmę mes nagrinėsime vėliau. Šiuo tarpu mums rūpi tik dialektinis jo pobūdis. Inkvizitorius laukė pasmerkimo. Logiškai žiūrint, pasmerkimas *turėjo* ateiti. Tačiau iš tikrųjų jis virto atleidimu. Pasmerkimas pasikeitė į savo priešginybę. Ir šita priešginybė suardė visus inkvizitoriaus planus. Pirmiau jis gardžiavosi savo galybe ir grasino sudeginsiąs Kristų kaip pikčiausią eretiką. Jis laukė pasmerkimo ir tuo būdu tikėjosi būsiąs sustiprintas bei užkietintas savo nusistatyme. Pasmerkimas būsiąs galutinis ir nebepakeičiamas pakvietimas į nepermaldaujamą kovą, kuri nuvesianti Kristų į laužą, kaip kadaise Jį nuvedė į kryžių Kalvarijos kalne. Bet štai — Kristus atsakė atleidimu. Kaip dabar su Juo pasielgti? Ir senis inkvizitorius palūžta. „Kažkas sudreba didžiojo senojo inkvizitoriaus lūpų kampeliuose. Jis nueina, atidaro suskliaustos vienutės duris ir sako Jam: „Eik ir daugiau neateik!.. Niekados, niekados!" Ir išleidžia Jį į tamsią tylinčio miesto aikštę".

Tai tragedijos atomazga. Inkvizitoriaus pralaimėjimas čia pasidaro galutinis. Save kaip tam tikro principo atstovą jis jau pasmerkė pats savo kalboje. Tačiau jam dar buvo pasilikusi fizinė jėga, kuria pasinaudodamas jis rengėsi sunaikinti savo kalinį. Tačiau Kristaus pabučiavime sudūžta ir šitas paskutinis ramstis. Inkvizitorius yra Kristaus priešginybė. Tačiau jis nėra niekšas. Jis yra idealistas. Nors šitas jo idealizmas yra demoniškas, nors jis laužo žmogaus sąžinę, jo laisvę ir jo apsisprendimą, vis dėlto jis yra *idealizmas.* Todėl inkvizitorius, nebūdamas niekšas ir negarbingas padaras, negali pasilikti prie ankstesnio savo sprendimo sudeginti Kristų. Jį sudeginti buvo galima tik tol, kol savo tyloje Jis buvo tam tikros idėjos

atstovas, tam tikro principo reiškėjas. Savo ruožtu pats inkvizitorius Jį galėjo taip pat sudeginti tik tol, kol jis Jį kritikavo ir kalbėjo irgi kaip tam tikro nusistatymo gynėjas. Bet pabučiavimas jau nebėra idėja. Pabučiavimas yra aktas, kuriame žmonės susitinka ne kaip idėjos, ne kaip tokių ar kitokių nusistatymų reiškėjai, bet *kaip žmonės*, kaip gyvi, kenčią ir iešką asmens. Judo pabučiavimas Getsemani sode yra niekšingas todėl, kad jis šitą asmeniškiausią ir žmoniškiausią ženklą panaudojo kaip *išdavimo*, vadinasi, kaip abstraktaus, neasmeninio dalyko nurodymą. Judas palietė Kristaus veidą ne kaip žmogus, ne kaip asmuo, bet kaip *daikto* atstovas. Todėl jis išniekino ir pabučiavimą, ir patį save, nes pabučiavime du žmonės susitinka tik giliausioje asmeninėje plotmėje. Tas pat yra ir su dabartiniu Kristaus pabučiavimu. Pabučiavimas ir Kristų, ir inkvizitorių perkelia iš idėjinės plotmės į asmeninę, į atvirų sielų plotmę, kurioje kova jau nebėra susinaikinimas, kaip idėjinėje abstraktinėje plotmėje, bet susipratimas ir atleidimas. Kristus čia atsakė inkvizitoriui ne kaip principinis Teisėjas — Jis tai padarys paskutiniojo Teismo metu,— bet kaip atlaidus ir gailestingas Dievažmogis, kuris net ir antikristinio prado nešėją bei vykdytoją myli ir jam atleidžia, nes šis vis tiek yra žmogus. Inkvizitorius taip pat priėmė šitą atsakymą ne kaip demoniškos idėjos atstovas, bet kaip žmogus, kurio lūpų kampeliuose kažkas suvirpėjo ir kuriame sudužo pirmykštis nepermaldaujamas sprendimas bei pasitikėjimas prievarta idėjų srityje. Todėl jis nuėjo, atidarė duris ir Kristų išleido. Idėjinė kova pasiliko neužbaigta, nes jos vedėjai pažvelgė vienas į antrą kaip žmonės.

Be abejo, susidūrimas asmeninėje plotmėje ir ja pagrįstas susitaikymas anaiptol nenaikina idėjinio principinio nusistatymo. Nei Kristus, nei inkvizitorius pirmykščių savo pažiūrų neišsižada. Dostojevskio legendos Kristus ir inkvizitorius yra simboliai. Todėl jie yra amžini. Žmonijos istorijoje jie reiškėsi ir tebesireiškia nuolatos. Jų principinė kova eis ligi amžių galo. Todėl inkvizitorius, nors jo lūpų kampučiai ir sudreba, pasilieka toks, koks buvęs. Savo legendą Dostojevskis baigia žodžiais: „Pabučiavimas dega jo širdyje, bet jis pasilieka prie pirmutinės savo idėjos". Simboliais virtusių žmogiškųjų asmenybių susitikimas ir net tam tikras jų susijungimas idėjinės jų dialektikos nesunaikina. Kaip simboliai jie ir toliau pasilieka atstovauti tam tikroms mintims ir tam tikriems

nusistatymams. Tačiau žmogiškojoje asmeninėje jų egzistencijoje šitas atstovavimas pasidaro jau nebe kova ir susinaikinimas, bet susipratimas ir atleidimas. Kristaus atsakymas inkvizitoriui tuo ir yra nuostabus, kad jis atskleidė pagrindinį Jo prigimties bruožą: *Kristus niekados nėra tiktai idėja, bet visados pilnutinė dievažmogiškoji Asmenybė.* Inkvizitorius savo kalboje buvo pamiršęs, kad jis yra žmogus ir kad kalba taip pat žmogui. Todėl jis smerkė Kristų žmogaus laimės vardu, smerkė kaip laimės idėjos atstovas, net ryždamasis Jį sunaikinti, kam Jis vietoje laimės siūląs žmogui laisvę. Tuo tarpu Kristus šitos ilgos kalbos klausė ne tik kaip laisvės idėjos atstovas, bet ir kaip gyvas, konkretus ir mylįs asmuo — žmogus. Dostojevskis dažnai mums legendos eigoje primena, kad Kristus meiliomis akimis žiūri į rūstų inkvizitorių, kad atidžiai klauso Jį smerkiančių žodžių; kitaip sakant, kad Jis reaguoja ne tiek idėjine, kiek žmogiškąja asmenine savo sritimi. Savo tyla Kristus kritikavo inkvizitoriaus idėją, priversdamas ją išsivystyti ligi jos visiško sudužimo. Savo atsakymu Jis atleido inkvizitoriui-žmogui (ne principui!) jo klystantį ir klaidinantį idealizmą ir priminė jam, kad jis yra žmogus. Inkvizitoriaus paskutinis veiksmas — paleidimas Kristaus iš kalėjimo — yra nebe idėjinis, bet *asmeninis* aktas. Todėl jis rodo tiktai jo žmogiškumo prasiveržimą, bet ne jo pažiūrų pasikeitimą ar gailestį už praeities klaidas bei nuodėmes.

Legendos tad atomazgoje, kaip matome, susibėga į vieną punktą visi ankstesni pradai. Tačiau kaip tik dėl to čia susitelkia ir visa legendos dialektika. Legenda yra idėjinės kovos vaizdas. Tačiau pabaigoje ji virsta susipratimo ir žmogiškosios asmeninės santaikos vaizdu. Idėjinė sritis pasikeičia konkrečia egzistencine tikrove. Pasisukimas yra radikalus. Tačiau kaip tik jis įkvepia legendai gyvybės, išgelbsti ją iš alegoriškumo ir padaro ją didelio meno kūriniu. Kristus ir inkvizitorius joje veikia ne kaip kokios bekraujės sutartinės alegorijos, bet kaip gyvastingai realūs asmenys, kurie yra nepaprastai gilūs savo nusistatymais ir nepaprastai žmogiški savo pergyvenimais. Būdami konkretūs ir gyvi, jie ir gali atstovauti istorijoje besirungiančiam žmogui, gali būti jo gyvenimo, jo kovų ir jo kančių simboliais. Jų dialogas Sevilijos kalėjimo vienutėje virsta dialogu visuotinėje pasaulio scenoje.

2. PRIEŠGINYBĖS PASAULIO ISTORIJOJE

Dialektinė legendos sąranga, kuria Dostojevskis grindžia savo kūrinį, veda mus į dialektinę pasaulio istorijos sąrangą ir atskleidžia mums gilių, tiesiog nepermaldaujamų priešginybių žmonijos gyvenime. Visa pasaulio istorija, ypatingai istorija po Kristaus, yra valdoma, pasak Dostojevskio, savotiškos dialektikos. Tačiau Dostojevskio dialektika nėra Hegelio dialektika. Tiesa, savo *forma* ji turi panašumo su šio didžiojo Vakarų mąstytojo istorijos *samprata*. *Tačiau savo turiniu ji yra esmingai skirtinga*. Hegeliui pasaulio istorija yra idėjos judėjimas žmogiškosios dvasios pavidalu. Dostojevskiui istorija taip pat yra nuolatinis bangavimas ir nuolatinė kova. Hegeliui šitas judėjimas vyksta tuo būdu, kad žmogaus dvasia, pradžioje buvusi vieninga, tačiau slėpusi savyje išvidinių priešginybių, paneigia pati save, virsta pati sau priešginybe, paskui suderina šitas priešginybes aukštesnėje sintezėje, kuri savo ruožtu taip pat virsta naujo paneigimo pradžia. Dostojevskiui istorinės jėgos taip pat vyksta priešginybėmis, išsivystydamos į savo antitezes. Tačiau į klausimą, *kas* būtent pasaulio istorijoje vyksta priešgyniškai, Dostojevskis atsako visiškai kitaip negu Hegelis. Hegeliui istorinės priešginybės yra *vidinės*. Jos glūdi pačioje žmogaus dvasioje, kurios laisvė yra nuolatinis paneigimas to, kas buvo. Dvasia nuolatos kovoja su nelaisve, su visomis kliūtimis, kurios laisvę neigia. Tačiau šios laisvę neigiančios kliūtys kyla iš pačios dvasios. Pati dvasia, pasak Hegelio, suskyla į priešginybes ir todėl pati jas turi vėl suderinti. Todėl istorija, Hegelio posakiu tariant, yra dvasios „darbas prieš save pačią". Tuo tarpu Dostojevskiui šitos priešginybės yra viršinės, transcendentinės. Jos ateina žmogui iš šalies. Žmogaus dvasia — jo širdis ir jo protas — yra tiktai jų susitikimo ir grumtynių laukas. Hegeliui priešginybės yra suderinamos, nors ir ne visam laikui. Dostojevskiui jos yra nesuderinamos iš esmės. Hegeliui priešginybių bangavimas vyksta nuolatos, įgydamas savotišką rato pavidalą ir todėl galo niekados neprieidamas. Dostojevskiui priešginybių kova eina prie vienos katros jų sunaikinimo. Istorijos pabaiga Dostojevskiui yra aiškiai regima.

Todėl, nepaisant išviršinio panašumo, esminė šių didžiųjų mąstytojų istorijos samprata yra skirtinga, nes skirtingi yra tie taškai, iš kurių jie išeina, ir skirtingi tie

siekiniai, kuriais jie baigia, nors keliai ir yra tie patys — *priešginybės*. Hegelis išeina iš abstrakčios idėjos ir šitą idėją išvysto per žmogaus dvasią ligi absoliutinės formos. Dostojevskis išeina iš konkrečios tikrovės, kuria yra Dievas ir prieš Dievą kovojąs velnias, ir eina prie šitos kovos apraiškų žmogaus — taip pat konkretaus — širdyje. Hegeliui visa tikrovė ištirpsta idėjose, kurių kova pasidaro savotiškas žaidimas, nes čia blogis, kančia ir nuodėmė neranda vietos arba mažiausiai yra tik atsitiktiniai pradai. Dostojevskiui idėjos kyla iš tikrovės, jų kova pasidaro tragiška, nes pati tikrovė yra tragiška. Hegelio pradinis punktas yra teorinis ir profaninis. Dostojevskio — konkretus ir religinis. Dostojevskio istorijos filosofija yra tokia, kokią ją vaizduoja Krikščionybė Apreiškime ir didžiųjų jos mąstytojų (šv. Augustino, Bossuet, Solovjovo) teorijose. Tai istorija — vienkartinė, konkreti, nepermaldaujamai tragiška ligi galo. Jokio priešgyniškų pradų suderinimo, jokio pasikartojimo čia nėra. Čia yra tik viena aiški ir vientisa kova, einanti prie pabaigos. Hegeliui istorijos vyksmas eina spyruoklės ratų pavidalu. Jis kiekvieną kartą kyla vis aukštyn, tačiau kiekvieną kartą grįžta į tą pačią vietą erdvės atžvilgiu. Tuo tarpu Dostojevskiui istorija eina linijos pavidalu. Gali šita linija būti ir labai laužyta, gali ji kraipytis ir sukinėtis, bet ji yra *linija*, vadinasi, turi pradžią ir pabaigą.

Šitokią Dostojevskio istorijos sampratą kaip tik ir atskleidžia „Didžiojo inkvizitoriaus legenda". Priešginybių buvimą pasaulio istorijoje Dostojevskis nori taip stipriai pabrėžti, kad visą legendą, kaip matėme, jis sustato dialektiškai. Viskas joje yra priešinga vienas kitam. Viskas joje gyvena didelę kovą ir didelę įtampą. Tačiau visos šios dialektikos centre stovi du pagrindiniai pradai, du konkretūs šių pradų atstovai, iš kurių kyla ir kova, ir įtampa, ir apskritai bet kokia gyvenimo gyvybė. Jie yra konkretūs asmenys su aiškia savo prigimtimi, su savo temperamentu, su savo žmogiškąja meile ir tikėjimu. Ir vis dėlto legendoje jie yra daugiau negu *tiktai* konkretūs individai. Jie čia yra *atstovai* ir *reiškėjai*. Jie čia yra *simboliai*. Pro juos ir už jų mes regime kitą, aukštesnę ir gilesnę, tikrovę, kurią jie savimi reiškia ir kuriai jie atstovauja. Pro juos prabyla idėjinės priešginybės, tačiau prabyla ne alegoriškai, bet egzistenciškai pačiu jų gyvenimu bei veikimu. Jie *yra* realybės. Tačiau jie *reiškia* idėjas, nes jas savyje *turi*. Jie yra šitomis idėjomis pa-

grįsti. Šitos idėjos yra jų buvimo principai. Todėl jie turi, minėtais N. Hartmanno žodžiais kalbant, „užpakalinį planą", kuris yra daugiau negu „priešakinis planas", vadinasi, negu realūs žmogiškieji jų pavidalai. Užpakalinis jų planas yra visa pasaulio istorija. Pro juos kalba žmonijos gyvenimas savo gelmėmis. Jie stovi prieš mūsų akis kaip kosminiai veikėjai, nulemią visą pasaulio santvarką ir visą jo ateitį. Kas tad jie yra patys savyje?

Dostojevskis žmonijos istoriją supranta ne kaip atitrauktą idėjinį, bet kaip visai konkretų, visai apčiuopiamą realų vyksmą. Jis nesileidžia į tolimus pasaulio amžius, kurie yra išnykę iš mūsų atminties ir kuriuos mes galime atgaminti tiktai jų kultūros nuotrupose ir tiktai mokslinėmis priemonėmis. Kasdieninėje mūsų sąmonėje šita praeitis yra jau nebegyva. Todėl Dostojevskiui ji nerūpi. Jis ima istoriją gyvą, istoriją veikiančią mumyse, istoriją gyvenančią ne mokslininko kabinete, bet kiekvieno žmogaus širdyje; istoriją, kurios atžvilgiu kiekvienas turi vienaip ar kitaip apsispręsti ir nusistatyti. *Dostojevskis ima istoriją po Kristaus.* Kristus jam yra tikrosios istorijos ir tikro gyvenimo pradžia. Galima pamiršti, kas buvo *prieš* Kristų. Tačiau negalima pamiršti to, kas prasidėjo *su* Kristumi. Istorija prieš Kristų gali būti žmogui neutrali. Jis gali ją tyrinėti ir ją pergyventi grynai atitrauktai, grynai teoriškai. Asmeninės egzistencijos ir asmeninio likimo ji nepaliečia. Tuo tarpu istorija po Kristaus niekam nebėra neutrali. Niekas jos netyrinėja ir niekas jos nepergyvena *tiktai* teoriškai, *tiktai* mokslo reikalui. Ji paliečia kiekvieną iš mūsų, nes ji užangažuoja mūsų asmenį ir mūsų likimą. *Istorija po Kristaus niekados ir niekam nėra tiktai praeitis.* Ji visa gyvena dabartyje. Ji visa stovi prieš mus ir reikalauja mūsų nusistatymo. Mes galime jos nepadaryti sava, mes galime ją net neigti, bet mes negalime jos pamiršti, mes negalime atsidurti *šalia* jos, mes negalime būti jai abejingi, kaip abejingi esame Egipto ar Indijos istorijai. *Kristus yra nuolatinė mūsų tarpsnio pradžia.* Jis gyvena visados, todėl visados yra dabartinis. Fizine egzistencija Jo tarp mūsų nebėra. Bet Jis nuolatos gyvena savo pažadu ir mūsų laukimu. „Penkiolika šimtų metų praėjo nuo Jo pirmo pasirodymo, nuo to laiko, kai Jis pasižadėjo vėl ateiti ir įsteigti savo karalystę žemėje". Jo pažadas yra toks stiprus, kad amžiai neįstengė jo sunaikinti. Ir patys žmonės jo nepamiršo. „Žmonija laukė Jo tuo pačiu tikėjimu ir tuo pačiu užsidegimu, kaip ir anks-

čiau. O, net dar didesniu tikėjimu ji Jo laukė, nes jau buvo praėję pusantro tūkstančio metų, kai dangus liovėsi laidavęs žmogui". Pastaraisiais žodžiais Dostojevskis nori pasakyti, kad laiko ilgis ne tik nemažina Kristaus realumo istorijoje, bet, priešingai, jį tik dar labiau padidina. Kristus buvo dieviškasis dangaus laidas žmogui, kad šis gali rasti Jame prasmę, tiesą ir išganymą. Anksčiau kalbėjęs per pranašus, vadinasi, per kitus, Dievas galop prabilo per savo Sūnų, vadinasi, prabilo Pats ir todėl savo žodžius patvirtino Pats savimi. *Kristus yra dieviškasis užstatas, kad tai, ką Dievas yra žadėjęs, bus įvykdyta.* Todėl Kristus negali būti tiktai buvęs. Jis turi būti dabartinis, nuolatinis, amžinas, nes ne tik kiekvienas žmogus skyrium, bet ir visa žmonija, kaip bendruomenė, turi Jį pergyventi kaip asmeninio savo likimo laidą. Kristaus ilgesys istorijoje niekados nemažėja. Juo toliau einame nuo fizinio Jo atsiskyrimo iš pasaulio, juo didesnį jaučiame su Juo ryšį, nes juo labiau pergyvename Jį kaip vienintelį mūsų lūkesčių pagrindą.

Daug jėgų istorijoje siūlėsi ir tebesisiūlo žmogaus problemai išspręsti. Ir juo istorija darosi ilgesnė, juo daugiau tokių siūlymų atsiranda. Tačiau visi jie po ilgesnio ar trumpesnio laiko pasirodo esą apgaulingi, nes visi yra *tiktai* teorijos. Vienas tik Kristus pasilieka gyvas, nes Jis yra ne idėja, ne teorija, ne sistema, bet kūnas ir kraujas, Dievas ir žmogus, dieviškasis asmuo, konkreti istorinė realybė. Žmogaus problema Jame yra išspręsta ne logiškai, bet ontiškai-metafiziškai, vadinasi, pačioje žmogaus būtyje. *Kristus yra žmogaus įvykdymas.* Jeigu Dievas yra žmogaus paveikslas, tai šitas paveikslas kuo labiausiai spindi Kristuje, nes „visai Dievo pilnybei patiko apsigyventi Jame" (*Kol 1, 19*). Jeigu Dievas yra žmogiškumo pagrindas ir nešėjas, tai šitas pagrindas yra kuo labiausiai tvirtas Kristuje, nes Jis yra vienas asmuo kaip tik žmogiškumo įėmimu į dieviškumą — „assumptione humanitatis in Deum", kaip sako symbolum athanasianum. Jeigu žmogus yra sudievinamas tuo, kad savo prigimtį atveria Dievui, tai šitas atvėrimas yra kuo plačiausias Kristuje, nes atodūsis Alyvų kalne „tebūnie tavo valia" (*Mt 26, 42*) buvo pagrindinis Jo gyvenimo bei veikimo uždavinys. Fr. Ebneris savo metu yra pasakęs, kad „Kristaus klausimas — tik jis, o ne kas kita — yra europinio dvasios gyvenimo branduolys ir prasmė" [5]. Posakis visiškai

[5] Der Brenner, 7 Folge, 1922, 4 p.

teisingas, tik per siauras. *Kristaus klausimas yra branduolys ir prasmė ne tik europinio, bet ir pasaulinio, ir asmeninio dvasios gyvenimo.* Kiekvienas žmogus ieško atsakymo į savo paties klausimą. Kiekvienas žmogus stengiasi atspėti pats save. Tuo pačiu kiekvienas žmogus klausia Kristaus. Ir Kristus yra atsakymas į klausimą žmogaus kaip tokio. *Kristus yra žmogiškosios problemos išsprendimas.* Todėl į šitą gyvą ir vienintelį išsprendimą kaip tik ir krypsta visų mūsų akys. Visi kiti pasiūlymai yra tik receptai. Visi jie kyla iš jų autorių sąmonės ir liečia tiktai mūsų sąmonę. Tuo tarpu reali būtis ir jų autorių, ir mūsų pasilieka neišspręsta. Kristus vienintelis davė ne receptą, bet *pavyzdį.* Ecce Homo — štai žmogus, kuris savo būtimi, savo prigimties sąranga atsakė į žmogaus klausimą ir išsprendė žmogaus problemą. Todėl Jis istorijoje nežlugo kaip visos kitos idėjos, bet gyvena nuolatos ir nuolatos traukia mūsų žvilgį. Mes visi esame neišspręsti savo būtyje. Todėl visi ilgimės ano Didžiojo Išsprendimo, kuris yra įvykęs Kristuje ir kuris įvyks kiekviename iš mūsų, jei tik mes būsime Kristuje, kaip vynmedžio šakelė būna vynmedyje. Ir juo didesnė esti teorijų bei pasiūlų maišatis, juo labiau mes ilgimės gyvojo išsprendimo. Tuomet Kristus kaip tik ir atsistoja priešais mus kaip *vienintelis* šito gyvojo išsprendimo pavyzdys. Dostojevskis nepaprastai giliai suprato pačiose žmogaus gelmėse glūdintį ir niekados neišnaikinamą Kristaus ilgesį. Todėl jis ir padarė, kad kai tik Kristus pasirodo Sevilijos gatvėse, visi Jį pažįsta ir visi Jį sveikina. Minios susižavėjimas Kristumi yra simbolinė išraiška ano nuolatinio Kristaus gyvenimo dabartyje, gyvenimo kiekviename iš mūsų. Žmogus Jį pažįsta, nes nuolatos Jį nešioja pats savyje. Jis sveikina Jį entuziastingai, nes tuo būdu jis sveikina gyvą atsakymą į jo paties kūno ir kraujo problemą. Kristus yra pirmasis pasaulio istorijos pradas, kuris čia gyvena ir veikia, kuris čia, Dante's žodžiais kalbant, judina saulę ir kitas žvaigždes.

Bet štai priešais Kristų stovi kitas, *antrasis* pradas, kuris yra nuo Jo ne tik skirtingas, bet Jam priešingas ir iš esmės Jį neigiąs. Mūsų istorija yra valdoma ne tik Kristaus, bet ir šio antrojo prado. Jis yra toks pat realus, kaip ir Kristus. Viršinis jo veiklumas yra kartais net dar didesnis. Jo buvimu Dostojevskis nė kiek neabejoja, todėl jį vaizduoja taip pat ne kokios nors atitrauktos idėjos ar

blankios alegorijos, bet gyvo ir konkretaus žmogaus pavidalu. Priešais Kristų istorijoje stovi *inkvizitorius.*

Dostojevskio inkvizitorius žygiuoja per istoriją nešinas visa žmogiškąja prigimtimi. Jis yra idealistas, asketas, mylįs žmones ir geidžiąs jiems laimės. Jis yra buvęs dykumoje, mitęs skėriais ir šaknelėmis. Jis norėjęs priklausyti prie Kristaus išrinktųjų, norėjęs dalintis Kristaus skelbiama laisve, tačiau pastebėjęs, kad žmonės nepajėgią Kristaus principų pakelti, kad jie esą per silpni šitiems principams įvykdyti ir savo prigimtyje, ir savo gyvenime. Todėl jis grįžęs iš dykumų ir prisijungęs prie tų, kurie imasi taisyti Kristaus žygį. Norėdamas išvaduoti žmones iš „asmeninio ir laisvo apsisprendimo kančios", jis prisiėmė ant savęs jų nuodėmes. Norėdamas padaryti kitus laimingus, jis prisiėmė nelaimę. Jis prisiėmė pasmerkimą ir pasidarė silpnųjų vadas ir jų gelbėtojas. Nuo didžiųjų ir stipriųjų jis grįžo prie mažesniųjų ir silpnųjų, prie milijonų tų vargingų padarų, kuriems Kristaus principai yra per aukšti. *Inkvizitorius yra nužemintųjų atpirkėjas iš jų pačių.* Pagrindinis priekaištas, kurį jis padarys Kristui, yra tas, kad Kristus atėjo pas stipriuosius, o pamiršo silpnuosius. Silpnieji Kristaus žygio pasiliko nepaliesti. Silpnųjų Kristus neatpirko. Šitą spragą kaip tik pasiryžo užpildyti inkvizitorius. Tai buvo sunkus pašaukimas ir sunkus darbas. Reikėjo penkiolikos šimtų metų, kol inkvizitorius „pataisė" Kristaus palikimą. Tačiau galų gale jam šitas uždavinys pavyko — bent jam pačiam taip atrodo. Todėl dabar *jis* yra istorijos valdovas. Todėl dabar *jam* lenkiasi minios, jo nurodymų klauso ir, puolusios ant kelių, priima jo palaiminimą.

Visais šiais konkrečiais apibūdinimais Dostojevskis nori pasakyti, kad Kristui priešingas pradas istorijoje yra nė kiek ne mažiau realus ir veiklus, kaip ir pats Kristus. Kaip Kristus gyvena nuolatinėje dabartyje, taip lygiai nuolatos būna ir Jo priešginybė. Kristus atėjo į pasaulį, kad savo kančia ir mirtimi atpirktų žmoniją iš Jo amžinojo priešininko valdžios. Jis tai įvykdė. Tačiau šitas įvykdymas anuo vienkartiniu Kristaus aktu palietė dar tik patį principą antlaikinėje jo srityje. Dykumų dvasios galia principialiai buvo palaužta. Tačiau jos apraiškos istorinėje atskiro žmogaus ir visos žmonijos tikrovėje pasiliko ligi laikų pabaigos. Kol žmogus gyvena laike, tol jis apsisprendžia pats. Galimybė į antgamtę jam yra atidaryta. Bet ar jis žygiuos į ją, ar ne, tai priklausys nuo jo

paties. Kristaus atpirkimas jokia prasme nepažeidė konkretaus žmogaus laisvės. Šita tad laisva istorinė žmogaus gyvenimo bei veikimo sritis ir virsta tuoju lauku, kuriame reiškiasi ne tik Kristus, bet ir antikristas. Palaužtas savo gelmėse, jis tebėra dar gyvas savo apraiškose. Išstumtas iš metafizinių žmogaus prigimties šaknų, jis veikia istoriniame gyvenimo paviršiuje. Jis atsistoja priešais Kristų kaip reali, nors ir ne fatalinė jėga.

Dostojevskio legendoje šitai jėgai atstovauja inkvizitorius. Jis, kaip buvo sakyta, yra žmogus, kenčiąs ir mylįs žmogus. Trokšdamas kitiems laimės, jis „pataisė" Kristaus mokslą, padarydamas jį silpniesiems prieinamą ir pakeliamą. Kur tad čia yra toji esminė priešginybė? Kuo inkvizitorius prieštarauja Kristui? Iš sykio atrodo, kad jis yra tiktai Kristaus darbo pratęsėjas ir atbaigėjas. Gali šitas pratęsimas būti klaidingas, gali šita atbaiga virsti iškrypimu, tačiau — bent subjektyviai — inkvizitoriaus pastangos atrodo einančios ta pačia linkme, kaip ir Kristaus. Kaip Kristus, taip ir inkvizitorius nori išvaduoti žmones, nori jiems pagelbėti, nori padaryti juos laimingus. Inkvizitoriui atrodo, kad Kristaus mokslas esąs per aukštas, per idealus, per daug atsietas nuo konkrečios žmogiškosios prigimties. Todėl jis ryžtasi priartinti jį prie žemės, pritaikyti jį prie konkrečių žmogaus pageidavimų ir tuo pačiu jį padaryti prieinamesnį. Kad šitas mokslas dėl to nustoja pirmykščio savo spindėjimo, yra visai nenuostabu, nes kiekviena idėja, susidūrusi su žeme, netenka dalies savo grožio. Virsdama kūnu, ji yra priversta prisiimti medžiagos sunkumą ir tamsumą. Tačiau dėl to dar nekyla jokios esminės priešginybės tarp idėjos, esančios sąmonėje, ir idėjos, įvykdytos objektyviniuose gyvenimo pavidaluose. Inkvizitorius atrodo esąs tiktai istorijoje realizuotas Kristus: ne toks skaidrus kaip Palestinos žemėje, ne toks idealistas kaip Kalno pamoksle, tačiau tas pats — tiktai sukonkretintas ir pritaikytas. Tai, ką Kristus yra padaręs *principialiai*, inkvizitorius, atrodo, nori padaryti *individualiai*. Iš kur tad čia atsiranda anoji principinė priešginybė, tasai esminis neigimas, kurį Dostojevskis deda į inkvizitoriaus darbą?

Kaip žmogus inkvizitorius *nėra* Kristaus priešginybė. Galimas daiktas, kad žmonių meilė jį nuvedė klaidingu keliu; kad, užuot žmones padaręs laimingus, jis pavertė juos vergais ir juos nužmogino. Bet tai yra tik klaida, ne neigimas ir ne principinė priešginybė. Todėl ir Kristus,

išklausęs ilgą inkvizitoriaus kalbą, jo nepasmerkia, bet jam atleidžia jį pabučiuodamas. Taip pat ir inkvizitorius, pabučiavimo paliestas savo žmogiškumo gelmėse, Kristaus nesudegina, bet Jį paleidžia iš kalėjimo. Šiuo atžvilgiu tarp Kristaus ir inkvizitoriaus-žmogaus esama gilaus atitikimo.

Vis dėlto žmogiškumas viso inkvizitoriaus dar neišsemia. Kaip Kristus yra ne tik žmogus, bet ir Dievas, taip ir inkvizitorius yra ne tik žmogus, bet dar ir kažko kito atstovas bei reiškėjas. Inkvizitorius turi savo *paslaptį*, kurios niekas nežino, tik jis vienas, kurią tačiau jis ryžtasi Kristui atskleisti. Žmonių akyse jis atrodo kaip Kristaus žygio tęsėjas ir tolimesnis jo vykdytojas. Visoje legendoje Dostojevskis nuolatos pabrėžia, kad inkvizitorius veikia Kristaus vardu: Kristaus vardu jis panaikina žmonių laisvę, Kristaus vardu jis pasotina žmonių alkį, Kristaus vardu jis skelbia paslaptis, daro ženklų ir stebuklų ir autoritetu apsprendžia žmonių sąžinę. Tačiau savo esmėje visi šie inkvizitoriaus darbai „Kristaus vardu" yra melas ir apgaulė, nes savo viduje jis nešiojasi paslaptį, kurios žmonės nežino ir todėl tiki jo nuoširdumu. Kristaus akivaizdoje nėra prasmės ilgiau šios paslapties dengti. Inkvizitorius ryžtasi ją pasakyti *garsiai* ir tuo būdu iškelti dienos šviesON tai, kas visiems jo darbams teikia savotiško pobūdžio. „Ar man reikia slėpti nuo Tavęs mūsų paslaptį? — klausia inkvizitorius Kristų.— O gal Tu nori išgirsti ją iš mano lūpų? Taigi klausyk: mes esame jau ne su Tavimi, bet su *juo*. Štai mūsų paslaptis". Iš tikro tai buvo paslaptis, pridengta išviršiniu meilės, labdaros ir gailestingumo drabužiu. Bet ją atskleidus šitas drabužis nukrinta, ir inkvizitoriaus darbo prasmė pasirodo visu nuogumu. *Inkvizitorius yra jau nebe su Kristumi, bet su tąja dykumų dvasia, kurią jis pats vadina „susinaikinimo ir nebūties", „griovimo ir mirties" dvasia.* Todėl jo darbo prasmė dabar pasidaro *iš esmės* kitokia negu tada, kai inkvizitorius būtų buvęs *tiktai* žmogus, kai jis būtų savo darbais vykdęs tiktai savo paties sumanymus. Atskleidęs savo paslaptį, jis pasirodo kaip šalininkas, kaip atstovas, kaip vykdytojas dykumų dvasios ir jos planų.

Dykumų dvasia yra tasai amžinasis priešas, kuris nuo pat mūsosios tikrovės pradžios kenkia Dievo žygiams ir kliudo Jo sumanymams. Ji visados prisidengia žmogiškaisiais pavidalais. Daug istorijoje yra buvę pranašų, kurie kalbėjo *Dievo* vardu. Tačiau niekas ligi šiol dar nėra

kalbėjęs *velnio* vardu. Velnias, kaip ir Dievas, kalba *per* žmogų. Tačiau jeigu Dievas kalba per žmogų tiesiog, net įpareigodamas jį Jo vardą pasakyti, tai velnias visados žmogui įteigia kalbėti savo paties vardu. Žmogus velniui visados patarnauja tarsi kokia uždanga. Šiuo atžvilgiu nepaprastai yra prasmingi žodžiai, kuriuos velnias pasako Ivanui Karamazovui jo haliucinacijos metu. Tasai maždaug keturių dešimčių metų džentelmenas, kuris pasirodo Ivanui ant kanapos, pastebi, kad jis norįs „įsikūnyti, bet jau galutinai ir neatšaukiamai, kokioje nors septynpūdėje pirklio žmonoje ir tikėti į viską, į ką ir *ji* tiki". Kitaip sakant, *velnias nori prisiimti žmogaus išvaizdą ir veikti žmogiškuoju būdu.* „Aš taip nuoširdžiai,— sako šis džentelmenas toliau,— myliu žmones... Sykiu aš pasidarau žemėje prietaringas... Ir man patinka būti prietaringam. Aš čia prisiimu visus jūsų papročius". Grynai sataniškos egzistencijos jis atsisako: „Aš esu vargšas! Dievaži, aš niekaip negaliu įsivaizduoti, kad aš kitados galėjau būti angelu. Jeigu iš tikro juo ir buvau, tai taip seniai, kad jau ne nuodėmė tai pamiršti". Be abejo, visa tai yra melas. Skaitant velnio ginčą su Ivanu, aiškiai jausti, kad velnias žino, ko jis nori ir siekia. Jis tik nenori savo tikslo apreikšti. Jis nori veikti žmogaus rankomis, mąstyti žmogaus protu ir nekęsti žmogaus širdimi. Žmogiškumas yra labai miela velnio veikimo dirva. Todėl ir inkvizitorius, eidamas jau nebe su Kristumi, bet su *juo*, savo žmogiškąja prigimtimi pridengia dykumų dvasios kėslus ir patarnauja jai įrankiu, tačiau patarnauja sąmoningai ir apsisprendęs. Todėl iš tikrųjų jis Kristaus mokslo nepataisė, bet jį iškreipė ir sugadino, nes dykumų dvasia visados yra melo, griovimo ir mirties pradas. Inkvizitoriaus padarytos „pataisos" buvo ne Kristaus mokslo pritaikymas konkrečiam gyvenimui, bet visiškas jo išstūmimas iš gyvenimo. Ir visa tai buvo ne žmogiškoji klaida, kylanti dėl netobulo pažinimo, ne žmogiškasis apsirikimas, pasitaikąs dėl žmogiškųjų silpnybių, bet *demoniškas piktas sumanymas iš pat pradžios.* Griovimo ir mirties dvasia tvarkė inkvizitoriaus darbus ir kreipė juos nebūties linkme. Pasislėpusi po inkvizitoriaus širdyje degančia žmonijos meile, ji vykdė jo rankomis anuos pirmykščius dykumų gundymus, kuriuos Kristus buvo atstūmęs, kuriuos tačiau prisiėmė inkvizitorius — paties Kristaus vardu. Sunaikinimas buvo jos tikslas, klasta ir melas — jos priemonės.

Šiuo tad atstovavimu anai dykumų dvasiai, jos valios ir jos tikslų vykdymu inkvizitorius virsta nepermaldaujama Kristaus priešginybe. Jis yra ne „kvailas Jonelis", kurį šita „baisi ir išmintinga" dvasia būtų suviliojusi ir apgavusi, kaip apgavo pirmuosius žmones. Ne, jis yra sąmoningas jos šalininkas, sąmoningai vykdąs jos planą. Jis pats prisipažįsta iš sykio norėjęs prisidėti prie Kristaus išrinktųjų, kad „skaičius būtų pilnas". Tačiau dykumoje jam atsivėrusios akys, ir jis pasiryžęs „nebetarnauti beprotybei", o prisijungti prie tų, kurie „taiso" Kristaus darbus. Inkvizitoriaus nusisukimas nuo Kristaus buvo jo laisvas ir sąmoningas atsigręžimas į dykumų dvasią. Kristaus vardu jis veikė aiškiai žinodamas, kad už jo pečių stovi ne Kristus, bet anoji baisi dvasia. Jis melavo sąmoningai ir sąmoningai žmones apgaudinėjo. Jis pats tai pripažįsta. Kalbėdamas, kaip milijonus tų „vargingų maištininkų" jis padarys nusižeminusius ir klusnius, jis atvirai pastebi: „Mes sakysime, kad klausome Tavęs, kad mes valdome Tavo vardu; mes juos apgausime, nes Tavęs pas mus daugiau nebeįsileisime". Kristaus išstūmimas inkvizitoriui yra galutinis. Apsisprendimas už Kristaus priešginybę pasidaro nebeatšaukiamas. Štai kodėl inkvizitorius net ir po Kristaus pabučiavimo pasilieka prie pirmykščio savo nusistatymo, nors jo lūpų kampučiai ir sudreba. Kaip žmogus jis yra paliestas gailestingo Kristaus veiksmo. Tačiau kaip dykumų dvasios atstovas jis pasilieka sename melo ir apgaulės kelyje į susinaikinimą ir į nebūtį. Atskleisdamas savą paslaptį, inkvizitorius apsireiškia kaip tikrasis Kristaus paneigėjas ir kaip esminis antikristinio prado nešėjas.

Bet kaip tik šitoje vietoje kyla vienas svarbus psichologinis klausimas: *ar žmogaus dvasia gali pakelti tokį visišką ir nebeatšaukiamą apsisprendimą prieš Dievą?* Ar yra įmanoma, kad inkvizitorius, būdamas žmogus, taip galutinai nusigrįžtų nuo Kristaus? Į šitą klausimą Dostojevskis mums duoda tokį atsakymą, kuris tarsi žaibo šviesa atskleidžia mums antikristinio prado veikseną istorijoje. Su Kristaus paneigimu, su nusigrįžimu į dykumų dvasią inkvizitoriaus paslaptis dar nesibaigia. Joje esama dar didesnių gelmių, kurios padeda inkvizitoriaus apsisprendimui pagrindą ir jį padaro galutinį. Pasakodamas, kaip jis su savo šalininkais, išlaisvinęs žmones nuo sąžinės sprendimo, nuims nuo jų kančios ir nerimo naštą, jis pastebi, kad „visi bus laimingi, visi tie būtybių milijonai,

išskyrus kokį šimtą tūkstančių, kurie juos valdo. Nes tik mes,— sako toliau inkvizitorius,— tik mes, kurie saugojame paslaptį, būsime nelaimingi". Kodėl? Kodėl šitie silpnųjų valdovai bus nelaimingi? Kokią paslaptį jie saugo nuo savo valdomųjų? Inkvizitorius pats išaiškina šitą mįslę. „Bus tūkstančiai milijonų laimingų kūdikių ir tiktai koks šimtas tūkstančių kankinių, kurie prisiėmė ant savęs gėrio ir blogio pažinimo prakeikimą. Jie tyliai mirs, tyliai jie Tavo vardu užges ir anapus karsto neberas nieko daugiau kaip tik mirtį. Tačiau mes saugosime šitą paslaptį ir viliosime žmones į laimę amžinu dangaus atlygiu".

Štai paskutinė ir giliausia inkvizitoriaus paslaptis: *jis su savo šalininkais netiki nei į Dievą, nei į sielos nemirtingumą.* Anapus karsto yra tiktai mirtis. Tačiau kaip Kristaus mokslo, taip ir šitos išvados paprasti silpni žmonės pakelti nepajėgia. Todėl inkvizitorius saugos šitą paslaptį, kalbės žmonėms apie amžinąjį buvimą, meluos ne tik savo žodžiais, bet ir savo mirtimi, nes jis ir mirs Kristaus vardu, pats į nieką netikėdamas. Tai yra giliausias jo nusistatymas. Todėl Alioša, nagrinėdamas su Ivanu papasakotos legendos prasmę, galų gale ją supranta ir sušunka: „Tavo inkvizitorius netiki į Dievą — štai visa jo paslaptis".—„Tikrai,— atsako Ivanas,— tu galop įspėjai. Visa jo paslaptis yra ta". Be abejo, kaip ir Ivanas toliau pabrėžia, tai yra gili kančia. Matyti kitus laimingus, einančius į amžinąjį gyvenimą, vesti juos šituo keliu ir sykiu žinoti, kad šitas kelias yra tik apgaulė, kad jis eina į visišką nebūtį, kad nėra jokio amžinojo gyvenimo, jokio Dievo, vadinasi, jokio tikslo ir jokios prasmės,— taip, tai iš tikro yra kančia. Todėl tasai šimtas tūkstančių ir negali būti laimingi. Jie yra savo nusistatymo kankiniai. Jie yra prakeikti savo pačių žinojimo. *Nihilizmas yra toji paslaptis,* kurią jie taip rūpestingai saugo nuo savo vedamų žmonių. Dostojevskio inkvizitorius yra nihilistas giliausia ir tikriausia šio žodžio prasme. Štai jo paslaptis!

Ir kaip tik šitoje paslaptyje glūdi jo, *kaip žmogaus,* pasipriešinimas Kristui. Jis atsimetė nuo išrinktųjų skaičiaus ir grįžo iš dykumų ne dėl žmonijos meilės, bet dėl to, kad įsitikino, jog anapus karsto yra tiktai mirtis. Jis pradėjo taisyti Kristaus mokslą ne dėl to, kad Kristus būtų jį per sunkų paskelbęs, bet dėl to, kad įsitikino, jog ir pats Kristus, ir Jo mokslas yra iliuzija, žmogaus fantazijos padaras, be reikalo ir be prasmės reikalaująs tokių

sunkių dalykų, kaip sąžinės laisvė ir apsisprendimas. Jeigu nieko nėra, jeigu nėra nei Dievo, nei sielos nemirtingumo, tai bet kuri aukštesnė žmogaus pastanga neturi jokios prasmės. Kam tada varginti žmones sąžinės laisve, apsisprendimu, nepriverstu tikėjimu, kad vietoje to geriau yra duoti jiems duonos, nuraminti jų sąžinę autoritetu ir leisti jiems nusidėti. Tegul jie pagyvena ramūs ir laimingi, nes anapus karsto vis tiek jie ras tiktai mirtį. Popiežius Leonas XIII enciklikoje „Rerum novarum" yra pastebėjęs, kad „jeigu nėra kito gyvenimo, tuomet žūsta dorinės pareigos sąvoka ir žemiškasis buvimas virsta tamsia, nė jokio proto neatspėjama mįsle". Tai yra visiškai logiška ir būtina išvada. Daugelis nihilistų jos padaryti nedrįsta, mėgindami net ir savoje pasaulėžiūroje surasti dorinei pareigai bei prasmei vietą. Tačiau Dostojevskio inkvizitorius yra nuoseklus. Jis kuria žmonėms tokį gyvenimo būdą, kuriame doriniai principai yra pašalinami, žmogaus asmenybė užmušama, žmonija paverčiama milžiniška „skruzdžių krūva". *Inkvizitoriaus santvarka yra nihilizmo išsiskleidimas istorinėje tikrovėje.* Todėl čia darosi suprantamas ir jo nusigrįžimas nuo Kristaus. Jis nusigrįžo ne nuo realaus, istorinio Kristaus, kuris kentėjo, mirė ir prisikėlė, bet nuo iliuzijos, nes į istorinį Kristų jis netiki. Jis susidėjo su Kristaus priešginybe taip pat ne realios dykumų dvasios pavidalu, bet taip pat su iliuzija, kuri tačiau artimesnė jo nihilistiniam nusistatymui negu jo pirmykštis tikėjimas Kristumi. Kristaus paneigimas, toks galutinis ir nekintamas, yra tiktai nuosekli nihilistinės jo pasaulėžiūros išvada.

Nihilistiniu inkvizitoriaus bruožu Dostojevskis kaip tik ir atsako į aukščiau iškeltą klausimą, ar žmogaus dvasia gali pakelti visišką apsisprendimą prieš Dievą. Taip, ji gali jį pakelti, tačiau tik paneigusi Dievo buvimą. Tik tada, kai žmogus netiki, jog Dievas yra, kai jis apsisprendžia nihilistiškai, kai būtyje jis neranda jokios prasmės ir jokio tikslo,— tik tada jis gali virsti Dievo priešginybe ir vykdyti amžinojo priešo darbus. Apsispręsti už dykumų dvasią tikint į istorinį Kristų Dievą ir Žmogų, į Jo mirtį ir gyvenimą, į Jo prisikėlimą ir nuolatinį veikimą istorijoje, atrodo, yra neįmanoma. Bent Dostojevskis savo legendoje to neteigia. Jeigu žmogus tiki į Dievą ir į sielos nemirtingumą, jis negali tvirtai ir neatšaukiamai nueiti su griovimo ir mirties dvasia. Žmogus juk savo esmėje yra kūrėjas, nešiojąs savyje Didžiojo Kūrėjo pa-

veikslą, todėl visados į Jį traukiamas. Pripažinti realų Dievo buvimą ir sykiu galutinai apsispręsti už Jo amžinąjį priešą, atrodo, žmogui yra nepakeliama. Todėl Dostojevskis padaro inkvizitorių nihilistu ir šitame nihilizme randa jo užkietėjimo šaknis.

Tačiau inkvizitorius, kaip buvo sakyta, yra istorinio žmogaus simbolis. Jis atstovauja pradui, kuris šalia Kristaus reiškiasi visame pasaulio gyvenime, šį tolindamas nuo dieviškosios tvarkos. Todėl inkvizitoriaus apsisprendimo pobūdis atskleidžia mums ir ano Kristui priešingojo prado veikseną. *Antikristinis pradas istorijoje visados reiškiasi nihilizmo pavidalu.* Dykumų dvasia, norėdama griauti Kristaus darbą, yra priversta, kaip buvo sakyta, veikti per žmones, nes tik žmonės yra regimi pirmaeiliai istorijos veikėjai. Kitokio tiesioginio kelio ji neturi. Bet kad šitas griovimas būtų žmogui pakeliamas, jis turi nematyti jokios prasmės ir jokio tikslo; jis turi būti nihilistas.

Kristaus paneigimas yra pirmoji sąlyga žmogui įsijungti į antikristinio prado veikimą. Gali žmogus pripažinti taiką ir gerovę, pažangą ir demokratiją, tačiau *Kristaus paneigimas jį neišvengiamai nuveda į Dievo priešų stovyklą.* Šiuo atžvilgiu daug šviesos meta Vl. Solovjovas savo pasakojimu apie antikristą. Šioje legendoje Solovjovas vaizduoja antikristą kaip nepaprastai gabų, tiesiog genialų žmogų, kuris vos trisdešimt trejus metus sukakęs „plačiai pagarsėjo kaip didelis išminčius, rašytojas ir visuomenininkas". Dievo jis neneigė (velnias juk taip pat tiki ir dreba, kaip sako Naujasis Testamentas!). Jis anaiptol nebuvo *ateistas.* Jis buvo spiritualistas ir tikėjo į gėrį. Šitas tad žmogus po vieno savotiško pergyvenimo pradėjo rašyti „antgamtiniu greičiu ir lengvumu" veikalą vardu „Atviras kelias į pasaulinę taiką bei gerovę". Šiame veikale buvo sujungta „kilni pagarba senovės padavimams ir simboliams su plačiu ir drąsiu radikalizmu, neribota minties laisvė su giliausiu visko mistiniu supratimu, besąlyginis individualizmas su karštu atsidėjimu bendrajai gerovei". Visa čia buvo taip nepaprastai suderinta ir sujungta, kad kiekvienas šioje knygoje rado savo pažiūras ir įsitikinimus, kiekvienas sutiko su jos mintimis. Visi šia knyga stebėjosi ir gėrėjosi. Ji buvo išversta į visas pasaulio kalbas. Kiekvienam ji atrodė kaip „visiškos tiesos išryškinimas". Tik vieno vienintelio dalyko šioje knygoje trūko — KRISTAUS vardo.

Taip pat vėliau, kai šios knygos autorius buvo išrinktas pasaulio prezidentu ir kai, norėdamas sujungti bažnyčias, sušaukė trijų pagrindinių krikščioniškųjų konfesijų (katalikų, protestantų ir ortodoksų) bendrą susirinkimą Jeruzalėje, jo lūpos negalėjo ištarti *Kristaus* vardo. Manydamas, kad pasauliška pagalba religijoms patikrins jam konfesijų paramą, jis grąžino ištremtus popiežius į Romą, įsteigė protestantams pasaulinį Šventraščio tyrimo institutą ir ortodoksams senovinės liturgijos ugdymo akademiją. Bet kai susirinkime dalyvaująs Rytų Bažnyčios patriarchas Jonas pareikalavo viešai išpažinti *Jėzų Kristų*, kentėjusį, mirusį ir prisikėlusį, pasaulio prezidentas užmušė ne tik jį, bet ir Romos popiežių Petrą II ir protestantų vadovą profesorių Paulių, numesdamas tuo būdu savo kaukę ir stodamas atviron kovon prieš Avinėlį. *Kristaus paneigimas yra tikrasis antikristinio prado ženklas ir pirmoji nihilistinio nusistatymo sąlyga.* Juo prasideda kiekvienas dykumų dvasios žingsnis. Dykumų dvasia yra neigimo pradas, kaip Goethe's Mefistofelis, kuris apie save sako, kad jis esąs „der Geist, der stets verneint". Ji paneigia viską: Dievą, sielą, prasmę, tikslą, galop pačią save, nes jai geriausia veikti tada, kai žmogus — kaip Ivanas Karamazovas — apie ją sako: „Tu esi mano liga. Tu esi mano šmėkla. Tu esi mano haliucinacija". Velnias nemėgsta tikrovės. Jis slepiasi už žmogaus sapnų, jis nori būti tiktai lyg ir tikrove. Kai Ivanas įsitikina, kad priešais jį sėdįs džentelmenas vis dėlto yra realybė, tada pats velnias pradeda įrodinėti, kad jis esąs tiktai įsivaizdavimas: „O vis dėlto aš esu tik tavo sapnas ir daugiau nieko". Netikėti nei į Dievą, nei į Kristų, nei galop į velnią — štai nihilizmo esmė ir štai geriausia dirva antikristo veikimui. Kai priešais žmogų atsistoja tiktai mirtis kaip vienintelė nepaneigiama tikrovė ir kai anapus karsto jis nieko nebesitiki rasti, tuomet žmogus pereina į Dievo priešginybę ir pradeda griauti Jo tvarką pasaulyje. Nihilistinis nusistatymas yra antikristinio prado šaltinis ir atskiro žmogaus, ir visos žmonijos gyvenime.

Šitie tad du pradai — Kristus ir inkvizitorius — sudaro tas dvi pagrindines ašis, aplinkui kurias sukasi visa istorija, ypatingai istorija po Kristaus. Dostojevskio legendoje juodu stovi vienas priešais kitą akis į akį. Kasdieniniame gyvenime juodu dažnai yra persiskyrę. Kasdieninį gyvenimą dažnai valdo tai vienas, tai antras pakaitomis, retai susibėgdami abu kartu ir retai atskleisdami

savo nesuderinamumą. Objektyvinėje tikrovėje juodviejų grumtynės yra nedažnas dalykas. Tačiau kai ateina naktis, „tamsi, tyli, kvapą gniaužianti Sevilijos naktis", tada šitie pradai atsistoja vienas priešais antrą. Tada nakties tamsoje atsidaro vienutės durys ir su žiburiu rankoje ateina didysis inkvizitorius, ateina regimos istorinės tikrovės valdovas susigrumti su neregimuoju, tačiau visados esančiu dieviškuoju savo priešu. Toli nuo regimų gyvenimo pavidalų, toli nuo dienos triukšmo, tamsiose žmogaus dvasios gelmėse įvyksta šių pradų susitikimas ir galutinė kova. Nakties tamsa ir kalėjimo vienutė yra simbolinės priemonės, kuriomis Dostojevskis pasinaudoja norėdamas nurodyti šių grumtynių lauką. Jis yra žmogaus dvasia, žmogaus širdis. Žmogus savyje yra tiek atviras, tiek neapspręstas ir neaprėžtas, kad jis darosi prieinamas ir Dievui, ir velniui, ir Kristui, ir inkvizitoriui. Pačioje savo prigimtyje jis, kaip netrukus matysime, nešioja gilių priešginybių, kurios virsta atramos punktais kovai tarp dieviškojo tiesos ir demoniškojo apgaulės prado. Šita kova yra nepermaldaujama. Kaip negali būti taikos tarp teigimo ir neigimo, tarp kūrybos ir griovybos, tarp tiesos ir melo, taip negali būti taikos tarp Kristaus ir inkvizitoriaus. Kai gyvenimą valdo vienas pradas, antrojo pasirodymas yra tik kuo greičiausiai šalintina kliūtis. Štai kodėl inkvizitorius, kai tik pastebi Kristų Sevilijos aikštėje, tuojau liepia Jį suimti. O paskui, atėjęs į kalėjimą, nuolatos Jam pabrėžia: „Kodėl Tu atėjai mums kliudyti? Nes Tu tik dėl to ir atėjai, kad mums kliudytum. Tu pats tai žinai". Išleisdamas Kristų iš kalėjimo, inkvizitorius primygtinai Jam pabrėžia, kad šis daugiau niekados, niekados nebeateitų. *Kartu gyventi šitie pradai istorijoje negali.* Jie yra nesuderinami iš esmės. Jų kova veda ne į kompromisą, ne į taiką, bet į galutinį vieno arba antro išstūmimą iš istorinės tikrovės. Priešingasis pradas turi būti sunaikintas, vis tiek kokiu pavidalu jis pasirodytų. „Ar Tu esi Jis,— kalba inkvizitorius,— ar tik Jo paveikslas, vis tiek aš Tave rytoj nuteisiu ir sudeginsiu ant laužo kaip pikčiausią iš visų eretikų... Ar Tu tai žinai? Taip, galbūt Tu ir žinai",— priduria susimąstęs inkvizitorius.

Šitas jo susimąstymas turi gilios prasmės. Jis parodo, kad ir Kristus, ir inkvizitorius žino šitą nepermaldaujamą kovą, einančią ligi visiško sunaikinimo. Dabar inkvizitorius ruošiasi sunaikinti Kristų, nes istorinė tikrovė *šiuo*

metu yra jo rankose. Bet jis gerai žino, kad ateis laikas, kada jis pats bus sunaikintas sykiu su savo šalininkais; kada žvėris, kaip sakoma Apokalipsėje, bus sugautas sykiu su savo pranašu, surištas ir pasmerktas. Todėl savotišku liūdesiu skamba pastarieji jo žodžiai: „Taip, galbūt Tu ir žinai". Ir jeigu pabaigoje Kristus pabučiuoja inkvizitorių jam atleisdamas, jeigu inkvizitorius atrakina vienutės duris ir Kristų išleidžia, tai čia įvyksta ne taika, bet tik dviejų žmonių *kaip žmonių* egzistencinis susitikimas. Kristaus žmogiškumas pažadina inkvizitoriaus žmogiškumą. Tačiau principų priešginybė pasilieka ir toliau. Nors pabučiavimas ir dega inkvizitoriaus kaip žmogaus širdyje, tačiau jo nusistatymas nepakinta. Kristaus paleidimas iš kalėjimo yra tiktai kitokia — pasakysime, žmoniškesnė — jo pašalinimo iš istorijos priemonė. Vietoje sunaikinęs Jį fiziškai, inkvizitorius verčia Jį pasišalinti morališkai, įpareigodamas Jį eiti ir daugiau nebepasirodyti. Dostojevskis, kaip ir Krikščionybė, istorinį vyksmą supranta ne ciklišKai pasikartojantį, bet vienkartiškai einantį prie galutinio išsisprendimo. Istorija yra apspręsta dviejų priešingų pradų: Kristaus ir dykumų dvasios. Šitų pradų rungtynės žmogaus širdyje sudaro pagrindinę istorijos temą su nuolatiniu bangavimu, su nerimu ir kančia. Bet šios rungtynės eina prie visiško kovojančiųjų pradų perskyrimo ir prie vieno kurio iš jų pašalinimo iš istorijos. Iš visos inkvizitoriaus nuotaikos lengva atspėti, kad *jis* su dykumų dvasia bus tasai galutinis pralaimėtojas; kad jo drąsa, kuria jis giriasi, paskutinio susitikimo metu jo neišgelbės; kad galop pats pasakymas Kristui „nuteisk, jei gali ir drįsti" jau yra prisipažinimas, jog iš tikro Kristus ateis kaip Teisėjas ir tuo pačiu kaip laimėtojas. Pralaimėjusiems paliks tiktai drąsa pakelti savo pralaimėjimą. Dostojevskio istorijos samprata šiuo atžvilgiu visiškai sutampa su krikščioniškąja samprata. *„Didžiojo inkvizitoriaus legenda" yra krikščioniškosios istorinės dialektikos poetinis vaizdas.*

3. PRIEŠGINYBĖS ŽMOGAUS PRIGIMTYJE

Tačiau visa šita gili ir kartais net tragiška istorijos dialektika turi pagrindų žmogaus prigimtyje. *Istorija yra žmogaus apsireiškimas.* „Istorija,— sako H. Heimsoethas,— yra laukas, kuriame vyksta žmogaus didybė ir gel-

mės vis naujais, vis kitokiais keliais, vis naujais mėginimais ir nauja dvasia, kovomis ir nepašalinamomis, būtinomis priešginybėmis" [6]. Istorija yra priešgyniška dėl to, kad žmogus yra priešgyniškas. Istorijoje dviejų pradų grumtynės apsireiškia todėl, kad šitie pradai rungiasi pačiame žmoguje. Savo prigimties sąranga žmogus apsprendžia istorijos sąrangą. Istorijos dinamizmas, jos vingiai, jos viršūnės bei gelmės priklauso nuo žmogaus dinamizmo, nuo jo nuolatinio tapsmo ir kitimo. N. Berdiajevas teigia, kad savo antropologija Dostojevskis atskleidžia, jog žmogaus prigimtis aukščiausiame laipsnyje yra dinaminė, jog jos gelmėse viešpatauja ugningas judėjimas; rimtis ir statika vyrauja tik viršutiniuose sluoksniuose [7]. *Dostojevskio žmogus niekados nėra baigtas ir uždaras.* Jo romanų personažai, kaip buvo minėta, neturi vieno taško, aplinkui kurį viskas juose būtų sutelkta, kuris virstų viso ko centru, patraukdamas į save žmogaus mintis ir jo darbus, bet tuo pačiu žmogų užsklęsdamas ir aprėždamas. Todėl jie yra visados atviri. Jie neturi kietos išviršinės formos, kuri juos atsietų nuo jų aplinkos. Jie yra prieinami ne tik žmonėms, bet ir transcendentinėms jėgoms: Kristui ir inkvizitoriui. Dėl savo dinamizmo, dėl savo atvirumo, dėl savo prigimto imlumo žmogus virsta kovos lauku anoms aukštesnėms priešginybėms, o iš jo vidaus šita kova prasiveržia ir į istorinį gyvenimą.

Tačiau šitą žmogaus prigimtyje esančią priešginybių kovą, kaip ją mums vaizduoja Dostojevskis, nereikia suprasti L. Klageso prasme. Klageso žmogus taip pat yra dialektiškas ir todėl dinamiškas. Tačiau Klageso dinamizmas kyla iš visai kitokio šaltinio negu Dostojevskio. Klageso žmogus yra dinaminis todėl, kad jame kovoja iš transcendentinių sričių į žmogaus būtybę įsiveržusi dvasia; kovoja su žmoguje esančia, bet nuolatos pralaimėjančia gyvybe. Gyvybė ir dvasia, pasak Klageso, yra dvi amžinos priešininkės. Tačiau abi jos žmogiškajam *AŠ* yra transcendentinės. Abi jos yra žmoguje. Bet abi jos *nėra* žmogiškasis Aš. Klageso žmogus todėl virsta tik pasyviu šios kovos lauku, tik savotišku šios kovos stebėtoju. Jis turi kovą *iškęsti.* Bet jis negali jos *vesti.* Jis yra ne aktyvus kovos subjektas, bet tiktai imli kovos arena. Kažkas

[6] Geschichtsphilosophie, 592 p. Hersg. v. N. Hartmann, Berlin, 1942.
[7] Plg. op. cit., 43 p.

svetima, kažkas kita yra įsibrovę į žmogaus prigimtį ir kelia jame nerimo bei sąmyšio.

Tuo tarpu Dostojevskio žmogus yra dinamiškas dėl visai kitų priežasčių. Dostojevskiui Dievas ir velnias yra ne tik transcendentinės realios būtybės, bet sykiu ir vidiniai paties žmogaus pradai. *Jie yra mūsų pačių sudedamosios dalys.* Mes patys esame tarsi iš jų nuausti. Šitą mintį, kuri „Didžiojo inkvizitoriaus legendai" suprasti turi didelės reikšmės, Dostojevskis ypatingai giliai atskleidžia jau minėtame Ivano pasikalbėjime su velniu. Ivanas, nors ir regi džentelmeną, sėdintį priešais jį ant kanapos, vis dėlto susivokia, kad šis yra ne tikrovė, bet tiktai jo paties vidaus turinys. Todėl jis ir sako: „Nė vieną akimirką aš nelaikau tavęs tikrove. Tu esi melas, tu esi mano liga, tu esi šmėkla... Tu esi mano haliucinacija. Tu esi mano paties įsikūnijimas, tiesa, tik vienos mano dalies... Mano jausmų ir mano minčių, bet pačių prikliausių ir kvailiausių". Tasai blogis, tasai žemas ir niekšingas padaras susiformuoja haliucinacijos pavidalu dėl to, kad jis glūdi pačiame žmoguje, kad juo pačiu žmogus yra. Ivano dialogas su velniu yra dialogas su savimi pačiu. Gali žmogus į transcendentinį velnią net netikėti, bet išvidinį jo buvimą jis jaučia visados, nes šitas buvimas yra *jo paties* buvimas. Blogis glūdi žmoguje ne kaip kažkas kita, kas stovėtų šalia jo, bet kaip savotiškas fluidas, kuris perskverbia visą jo būtybę. Mes nenešiojame savyje blogį tarsi kokią ydingą sėklą, bet mes *esame* blogi.

Tas pat yra ir su gėrio pradu. Paslaptingas svečias, kuris vieną kartą aplanko Zosimą, pastebi, kad „rojus slypi kiekviename iš mūsų". Visi mes esame ne tik velniški, bet ir dieviški. Dievas taip pat yra mūsų minčių ir mūsų jausmų įsikūnijimas, bet pačių geriausių ir pačių kilniausių. Priešais Ivano dialogą su velniu Dostojevskis stato Aliošos sapną prie Zosimos karsto. Beskaitant tėvui Paisijui apie pirmąjį Kristaus stebuklą Galilėjos Kanoje, Alioša pradėjo mąstyti: „Vestuvės? Kas yra vestuvės?... Vestuvės Kanoje — tai pirmasis stebuklas... Ak, stebuklas, šitas pirmasis stebuklas! Ne skausmą teikė Jėzus žmonėms, darydamas pirmąjį stebuklą, bet džiaugsmą. Jis padėjo jiems džiaugtis". Ir taip bemąstydamas jis užsnūdo. „Bet kas tai? Kas tai? Kodėl kambarys plečiasi? Ak taip, juk tai vestuvės, vestuvės... taip. Ir svečiai ten, ir jaunoji sėdi". Tarp svečių Alioša pastebi ir mirusį Zosimą. „Ir jis čia? Bet juk jis karstel Jis čia, čia. Jis

keliasi, jis mane pamatė. Jis ateina... O Viešpatie". Zosima pakviečia Aliošą prieiti artyn. „Ar tu matai mūsų Saulę, ar matai Jį?" — klausia Zosima Aliošą. „Aš bijau, aš nedrįstu pažiūrėti",— šnabžda Alioša. „Nebijok jo,— ramina Zosima,— Jis mums baisus yra savo didybėje, baisus savo aukštybėje, bet be galo mums gailestingas savo meilėje. Jis džiaugiasi mumis, Jis vandenį pavertė vynu, kad nenutrūktų svečių džiaugsmas, Jis laukia naujų svečių, vis naujus čion kviečia — ir taip per amžius. Mums atneša naujo vyno. Žiūrėk, kaip indus gabena..." Alioša pradeda susijaudinęs verkti ir — nubunda. Tai buvo tik trumpas sapnas. Tai buvo tik jo minčių ir jausmų susitelkimas sapno pavidalu. Tačiau Aliošos mintys eina jau visai kitokia linkme negu Ivano. Kiek Ivanas savo haliucinacijoje jaučia, kad jis prabyla savo žemuoju Aš, tiek Aliošos sapne apsireiškia jo aukštesnysis, jo dieviškasis Aš. Ivano Aš linksta į pojustinį buržuazinį gyvenimą, į skepticizmą, į savęs kankinimą. Aliošos Aš krypsta į džiaugsmą, į šviesesnes gyvenimo sritis, į nuolatinį susižavėjimą. Ivano haliucinacijos susiklosto metafizinio ginčo pavidalu. Aliošos sapnas įgyja vestuvių formą. Ivanas savo haliucinacijoje rungiasi pats su savimi dėl Dievo ir dėl savo paties tikrovės. Alioša savo sapne pergyvena grynąjį, išskaistintąjį buvimą, kuris jau nebeduoda džiaugsmo, bet kuris pats *yra* džiaugsmas. Ivanas savo žemąjį Aš, atsistojusį prieš jį džentelmeno pavidalu, niekina, nori juo nusikratyti, neigia jo tikrumą ir galop sviedžia į jį vandens stiklinę. Alioša į savo aukštesnįjį Aš nedrįsta nė pažiūrėti, nes jis yra Kristus, baisus savo didybėje ir neapsakomai gailestingas savo meilėje. Ivanas grumiasi savyje su velniu. Alioša džiaugiasi savyje Dievu. Kaip Ivano džentelmenas, taip ir Aliošos *Jis* yra išvidiniai pergyvenimai, paties savęs pajautimai, kuriais Dostojevskis anaiptol nenori įrodinėti transcendentinės Dievo ir velnio egzistencijos. Jis tik nori jais pasakyti, kad Dievas ir velnias glūdi mumyse pačiuose; kad jie yra sykiu ir mūsų pačių giliausios apraiškos. Žmogaus dualizmas, Dostojevskio supratimu, yra atremtas ne į kažkokius svetimus, iš kažkur žmoguje atsiradusius pradus kaip Klageso teorijoje, bet į vieno ir to paties žmogaus dvejopą apsireiškimą. Būdamas laisvas, žmogus gali elgtis ne tik įvairiai: jis gali elgtis ir priešingai, paneigdamas pirmykštį savo Aš ir susikurdamas visiškai kitokį. Žmogaus dualizmas — jo dieviškumas ir jo velniškumas

mas — turi šaknis jo laisvėje. Apie laisvę kalbėsime vėliau. Čia tik trumpai nurodome šio dualizmo šaltinį, iš kurio, Dostojevskio pažiūra, teka žmogaus nerimas, jo veiklumas, jo kovos, jo laimėjimai ir pralaimėjimai. Dostojevskis neskaldo žmogaus į dvi dalis kaip Klagesas, bet sykiu neišleidžia iš akių ir tų tragiškų priešginybių, kaip tai yra padaręs Rousseau ir su juo visa apšvieta. Dostojevskio žmogus yra priešgyniškas, bet ne dvilypis.

Pasaulio istorija kaip tik ir yra šito žmogiškojo priešgyniškumo apsireiškimas. Berdiajevas savo veikale „Naujieji viduramžiai" yra pasakęs, kad įvykiai visų pirma subręsta žmogaus dvasioje, o tik paskui pasirodo viršinėje tikrovėje. Istorija visados yra *žmogaus* istorija. Tai, kas glūdi žmogaus viduje, kas iš sykio atrodo tik mažas šapelis, tik nežymus nerimas, po kiek laiko objektyvuojasi regimais pavidalais, išsivysto ir išauga į istorines rungtynes. Dostojevskis gerai suprato šitą dėsnį ir todėl savo legendoje išreiškė ne tik istorijos, bet ir žmogiškosios prigimties priešginybes. Kristus ir inkvizitorius, tie du istorinės dialektikos nešėjai, gali grumtis tik todėl, kad ir vienas, ir antras randa atramos pačiame žmoguje. Be žmogaus jų kova būtų neįmanoma. Be žmogaus jie būtų gryni transcendentiniai pradai, ir jų grumtynės neturėtų jokios prasmės. Dievas negali rungtis su velniu. Dievas gali velnią tik nublokšti. Rungtynės yra galimos tik netiesioginiu būdu: tik žmogaus širdyje. Tik tada, kai Kristus ir dykumų dvasia grumiasi ne tiesiog, bet už žmogų ir žmoguje, tik tada šitos grumtynės pasidaro galimos ir suprantamos. Todėl žmogus ir yra Dostojevskiui tasai laukas, kuriame pasirodo Kristus ir inkvizitorius. Kristus ir inkvizitorius, kaip istorinės jėgos, veikia tiktai žmonėse. Būdamas laisvas, žmogus pats apsisprendžia tai už vieną, tai už antrą, leisdamas tuo būdu tai vienam, tai antram istoriškai apsireikšti. Kartais jis suima ir kalėjimo vienutėn padeda Kristų. Tačiau po kiek laiko, paliestas Kristaus pabučiavimo, jis Jį paleidžia ir mėgina sugauti aną apokaliptinį žvėrį, kad jį apkaltų grandinėmis. Taip žmogus svyruoja pats savyje, o su juo svyruoja ir visa pasaulio istorija. Istorinės priešginybės semia savo jėgą iš žmogaus širdies.

Kaip tad atrodo Dostojevskio legendoje žmogaus vaizdas? Kokios yra anos žmogaus prigimties priešginybės, kuriomis pasikliauja ir Kristus, ir inkvizitorius?

Pagrindinė priešginybė, kuri, Dostojevskio supratimu, perskverbia visą žmogaus prigimtį, ant kurios Kristus pastatė savo mokslą ir į kurią atsirėmęs inkvizitorius mėgino šitą mokslą taisyti, yra ši: *žmogus yra maištininkas ir sykiu vergas.* Šią priešginybę Dostojevskis nuolatos pabrėžia visoje legendoje. Kalbėdamas Kristui, inkvizitorius nesiliauja kartojęs: „Žmogus buvo sukurtas kaip maištininkas", „žmonės yra nuodėmingi ir maištininkai", „kadaise jie buvo sukurti kaip maištininkai..." Maištininkiškąją žmogaus prigimtį inkvizitorius nuolatos pabrėžia kaip vieną iš esminių jo savybių. Tačiau čia pat jis priduria, kad maištininkai negali būti laimingi; kad žmonės eina kaip galvijų banda paskui tą, kuris duoda jiems duonos, ir dreba iš baimės, kad šita duona nesibaigtų; kad jie ieško, kam nusilenkti ir ką garbinti; kad jie nepakelia laisvės pasirinkti ir apsispręsti; kad jie yra tik mokyklos vaikai, kurie klasėje sukyla, o paskui verkia ir atsiprašinėja; kad jie galop yra „bejėgiai maištininkai", „silpni padarai, turį maištininkų instinktą", „vergai, nors ir sukurti kaip maištininkai". Kitaip sakant, šalia maištininkiškojo prado žmoguje glūdi ir vergiškas pradas. Kaip maištininkas žmogus yra galingas ir didingas. Kaip vergas jis yra ir silpnas ir žemas. Kaip maištininkas jis nori valdyti, spręsti ir pasirinkti. Kaip vergas jis trokšta būti valdomas, nurodomas ir apsprendžiamas.

Šitoje pagrindinėje priešginybėje kaip tik ir susitinka Kristus su inkvizitoriumi. Maištininko ir vergo žymes nešioja tas pats konkretus žmogus. Tas pats todėl konkretus žmogus yra ir Kristaus, ir inkvizitoriaus veikimo objektas. Ir Kristus, ir inkvizitorius atsistoja priešais tą patį žmogų kaip jo išvaduotojai ir atpirkėjai. Abu jie žmogų myli. Abu pasiaukoja dėl žmogaus net ligi susinaikinimo: Kristus ant kryžiaus, inkvizitorius paskutinio teismo metu. Abu jie prisiima ant savęs žmonių nuodėmes. Abu trokšta žmonėms laimės. Galutinis tikslas jų abiejų yra vienodas. Tačiau keliai į šitą tikslą ir gyvenimai, sukurti šitais keliais einant, yra iš esmės skirtingi, nes iš esmės yra skirtingos tos atramos, kurios jų veikimą neša. Kristaus veikimas yra atremtas į žmogų maištininką. Inkvizitoriaus veikimas yra atremtas į žmogų vergą. Kaip priešinga yra maištininko sąranga — jo valia, jo protas, jo jausmai, jo siekimai — vergo sąrangai, taip lygiai yra priešingi Kristaus laimėjimai inkvizitoriaus laimėjimams. Nors tas pats žmogus yra objektas ir Kristui, ir inkvizi-

toriui, tačiau kadangi jis savyje slepia du priešingus savo prigimties pradus, todėl konkretus anų pradų išsivystymas objektyvinėje tikrovėje nuveda Kristų ir inkvizitorių iš esmės skirtingomis kryptimis. Juodviejų keliai, nors išėję iš vieno taško, niekur daugiau nebesusitinka, nes eina į priešingas puses.

Kas tad yra tasai žmogus maištininkas ir kokiu būdu Kristus gali į maištininkišką žmogaus prigimties pradą atsiremti? Iš sykio atrodo, kad maištas yra negalima sąlyga Kristui veikti žmogaus gyvenimė. Žmogus Kristaus atžvilgiu turėtų būti ne maištininkas, bet nusižeminęs ir klusnus, beveik tarnas, jeigu jau ne vergas. Jis turėtų savo valią ne teigti, bet palenkti ją Dievo valiai, kaip pats Kristus yra daręs. Jis turėtų ne atsiskirti nuo Dievo ir nuo Jo kūrinių, bet su Juo susijungti ir į Jo tvarką įeiti. Maištas, atrodo, nuveda žmogų tolyn nuo Dievo ir tuo būdu virsta kliūtimi Kristui veikti. Ir atvirkščiai, kas galėtų būti Dievui palankesnis kaip žmogus, kuris jaučiasi esąs silpnas, kuris ieško nurodymų ir pagalbos, kuris trokšta nusilenkti, būti vadovaujamas ir apsprendžiamas? Todėl vergiškumas, ne maištavimas, turėtų būti Kristaus darbo atrama. Vergiškame žmoguje, atrodo, Kristaus malonė turėtų kuo gražiausiai išsiskleisti ir pražysti. Ir vis dėlto taip nėra. Dostojevskis nepabūgo Kristaus žygio pastatyti ant maištininkiškojo žmogaus prigimties prado, o vergiškąjį palikti atrama inkvizitoriaus „pataisoms". Kodėl?

Jeigu žmogaus maištavimą išmąstysime ligi galo, rasime jame pagrindinį pradą, kuris yra būdingas žmogui kaip žmogui ir kuris vienintelis yra Dievo ir žmogaus santykių, vadinasi, *religijos* pagrindas. Maištavimas visados yra pastangos atsipalaiduoti. Žmogus maištininkas visų pirma neigia tai, kas jam uždėta, kas jį varžo, slegia, kankina,— vis tiek ar tai būtų dėsniai, ar įstatymai, ar sistemos, ar gyvenimo santvarka. Maištavimas visados yra neigimas. Tai negatyvinė maištininkiškojo prado pusė. Žmogus maištininkas visados yra neigiantis žmogus. Tačiau šitame jo neigime glūdi ir didelis teigimas. Juk kada žmogus sukyla ir neigia? Tada, kai tai, ką jis neigia, eina prieš jį patį, prieš jo Aš, prieš jo įsitikinimus, įpročius, pažiūras. Be abejo, konkrečiai jis gali suklysti ir neigti ne tai, kas jį paverčia priemone bei įrankiu, bet kaip tik tai, kas jį kilnina ir daro esmingesnį. Tačiau *principialiai iš maištavimo kyląs neigimas visados yra žmogaus noras save išvaduoti.* Maištavimo neigimas yra savęs pa-

ties teigimas. Ir juo giliau žmogus neigia, juo giliau jo Aš buvo paliestas ir juo energingiau jis todėl save gina. Juo maištavimas yra didesnis, juo yra didesnis ir savęs gynimas.

Bet kodėl žmogus save gina ir teigia? Todėl, kad jis yra laisvas. Laisvė nepakenčia prievartos. Visa, ką žmogus daro, vykdo, priima, turi būti jo paties. Ko jis nepripažįsta, ko jis nepasisavina ir nepaverčia savo paties dalimi, tas yra jam svetima, tas stovi šalia jo ir jį varžo bei slegia. Jeigu šitie jam svetimi, jo nepasisavinti ir su juo pačiu nesutapdyti dalykai yra brukami į jo asmens gyvenimą, jie žudo jo laisvę, iškreipia jo prigimtį, todėl jis prieš juos sukyla ir pradeda maištauti. Maištavimo pagrinduose glūdi žmogus kaip laisva būtybė. *Žmogus maištininkas iš esmės yra laisvės žmogus.* Iš maišto kyląs neigimas yra savos laisvės teigimas ir sykiu jos gynimas, nes laisvė visados yra laisvė nuo ko nors. Maištininkiškasis žmogaus prigimties pradas, kaip matome, yra esmingai tas pat, kas ir joje glūdįs laisvės pradas. Maištavimas yra išviršinė laisvės apraiška, atsiradusi dėl laisvės pažeidimo. Maištavimu žmogus užtaiso pažeistą laisvę, kaip jūros sraigė perlu užtaiso savo žaizdą.

Iš kitos tačiau pusės, laisvė yra vienintelis pagrindas žmogui santykiuoti su Dievu, vadinasi, turėti religiją. Jeigu Dievas žmogų sukūrė laisvą, tai ne tam, kad paskui jį priverstų į Jį tikėti, Jį garbinti ir Jį mylėti. Religijoje žmogus stovi priešais Dievą kaip asmuo prieš Asmenį. Religinis santykis nėra santykis priežasties ir padarinio, bet dviejų konkrečių ir gyvų asmenybių. Kaip Kūrėjas Dievas yra žmogaus priežastis, ir žmogus kaip padarinys yra absoliučiai palenktas savai atsiradimo ir buvimo Priežasčiai. Tačiau kaip *laisvės* Kūrėjas Dievas pats atsisako savo santykį su žmogumi grįsti šituo priežasties—padarinio ryšiu. Kurdamas žmogų laisvą, Dievas tarsi paneigia save kaip žmogaus priežastį ir pastato žmogų šalia savęs kaip sau lygų. Laisvas žmogus jau nebėra Dievo kūrinys ta prasme, kad savo laisvėje jis jau nebėra *būtinai* palenktas savo autoriui, kaip kad kiekvienas padaras yra palenktas savo priežasčiai. Laisvas žmogus nebegali būti Dievo priverstas ne tik iš viršaus, bet ir iš vidaus, nes bet kokia prievarta būtų laisvės, o tuo pačiu ir žmogiškosios prigimties paneigimas. Kaip Dievas negali sukurti apskrito trikampio, nes tai yra nesąmonė, taip lygiai jis negali priversti *laisvo* žmogaus, nes taip pat tai yra nesą-

monė. Žmogus yra laisvas tik tol, kol jis nėra verčiamas. Panaudojus prievartą, yra sunaikinama laisvė. Jeigu tad laisvė mums yra duota paties Dievo, nėra jokio pagrindo manyti, kad Dievas šią dovaną kokiu nors atveju atšauktų, nes tai būtų paties žmogaus sunaikinimas. Pastatęs jį šalia savęs kaip lygų, vadinasi, kaip laisvą, Dievas savo santykius su žmogumi grindžia abipuse laisve. *Religija esmingai kyla iš žmogiškosios laisvės:* iš laisvo apsisprendimo, iš laisvo tikėjimo ir iš laisvos meilės. Religija ir laisvė yra susijusios savo esmėje. Priversta religija yra prieštaravimas. Prievartà sunaikina pačią religijos esmę, nes pakerta žmogaus santykių su Dievu pagrindą. Santykiuoti su Dievu, vadinasi, turėti religiją, gali tiktai laisvas padaras. Kas su Dievu yra susijęs tik priežasties ir padarinio, vadinasi, *būtinybės*, ryšiu, tas religijos neturi ir negali turėti.

Laisvė, kaip matome, yra vienintelis ir esminis religijos pagrindas. Tačiau ta pati laisvė yra ir žmogaus maištavimo pagrindas. Maištininkas, kaip sakėme, yra laisvės žmogus, ginąs savąjį Aš nuo prievartos. Štai kodėl Dostojevskis ir nesibijo maištininkiškąjį žmogaus pradą padaryti Kristaus veikimo atrama. Žmogus maištininkas yra žmogus, ginąs tokią savo prigimties savybę, kuri vienintelė jam atidaro kelią į Dievą. Kristus gali veikti tik laisvame žmoguje, nes tik laisvą žmogų Jis gali pastatyti šalia savęs kaip savo draugą. Nuodėmė yra nusilenkimas svetimam, išviršiniam pradui, kuris nebėra žmogaus Aš, nebėra žmogus pats. Nuodėmę žmogus padaro tada, kai paklauso ne savo sąžinės, bet ko nors kito. Todėl nuodėmė visados yra pasivergimas: kūnui, jausmui, žmogui, pasauliui. Gali šitas kūnas būti *mano* kūnas; gali šitas jausmas būti *mano* jausmas; gali šitas žmogus būti *mano* artimas ar net *mano* mylimas; gali šitas pasaulis būti *mano* gyvenamas; tačiau visa tai nesu *Aš Pats*. Visa tai yra man daugiau ar mažiau iš viršaus. Visa tai gyvena daugiau ar mažiau *šalia* manojo giliausiojo Aš. Nusilenkdamas šitiems svetimiems, išviršiniams pradams, aš susikertu su savimi pačiu ir todėl nusidedu. Bet Kristus kaip tik ir atėjo tam, kad išlaisvintų žmogų iš nuodėmės, vadinasi, iš pasivergimo kam nors svetimam. Jis atėjo atitiesti žmogų į pirmykštę jo laisvę, apginti žmogaus sąžinę nuo prievartos, vis tiek iš kur šita prievarta eitų. Kristaus žygis, vietoje žmogų suvaržęs, padarė jį dar labiau laisvą, iškėlė dar labiau jo paties teigimą ir pabrė-

žė dar labiau jo maištininkiškąjį pradą. *Žmogus maištininkas tikriausia ir giliausia šio žodžio prasme gali būti tiktai Kristaus išvaduotas ir atpirktas žmogus.* Kristuje žmogiškoji laisvė buvo išaukštinta ir atbaigta.

Visi inkvizitoriaus priekaištai, kuriuos daro jis Kristui, kaip tik remiasi šita *padidinta* žmogaus laisve. Kalbėdamas apie tai, kaip Kristus atmetė dykumų dvasios pasiūlymą akmenis paversti duona ir kaip būtų buvę tuomet lengva patraukti žmones, inkvizitorius pastebi: „Tačiau Tu nenorėjai atimti žmonėms laisvės ir todėl atstūmei pasiūlymą. Tu galvojai: kokia čia bus laisvė, jeigu klusnumas bus pirktas duona". Apsisprendimas už Kristų turėjo būti ne priviliotas duona, bet laisvas, *visiškai* laisvas, kyląs iš pačių žmogiškosios prigimties gelmių. Kitoje vietoje tas pats inkvizitorius pastebi: „Vietoje palenkęs žmogaus laisvę savo valdžiai, Tu ją dar padidinai... Tu nenužengei nuo kryžiaus, kai tyčiodamiesi Tau šaukė: nuženk nuo kryžiaus, ir mes tikėsime, kad Tu esi Dievo Sūnus. Tačiau Tu nenužengei, nes nenorėjai žmogaus priversti stebuklu. Tu troškai laisvos, bet ne stebuklu išreikalautos meilės. Tu troškai laisvos meilės, o ne vergiško susižavėjimo galybe, įkvepiančia žmogui baimės". Ta pati žmogiškosios laisvės pagarba neleido Kristui prisiimti nė pasaulio karalysčių, kurias dykumų dvasia Jam siūlė, nes tuo būdu Jis būtų davęs žmogui tai, „prieš ką šis būtų galėjęs nusilenkti ir į kieno rankas jis būtų galėjęs sudėti savo sąžinę". Cezarių kardas yra prievartos ženklas. Todėl Kristus jį atstūmė. Jis norėjo, kad žmonės susiburtų aplinkui Jį laisvai, kad Jo karalystė būtų ne kardo, bet „tiesos ir gyvenimo, šventumo ir malonės, teisingumo, meilės ir taikos karalystė", kaip sakoma Kristaus Karaliaus šventės prefacijoje. Apsisprendimas sekti Kristumi, tikėti į Jo dieviškumą, įsijungti į Jo atpirktą naująją žmoniją turėjo būti laisvas. Kristus atmetė kiekvieną siūlymą, kuris priimtas ir vykdomas būtų galėjęs bent kiek sužaloti žmogiškąją laisvę. Visa inkvizitoriaus kritika, visi jo kaltinimai yra atremti į Kristaus pagarbą žmogaus laisvei, kurią inkvizitorius kaip tik norėtų sumažinti. Laisvė yra tasai pradas, ant kurio Kristus stato visą savo žygį ir per kurį Jis reiškiasi žmonijos istorijoje.

Tuo tarpu inkvizitorius eina visai priešingu keliu. Jo veikimo ir reiškimosi atrama yra ne žmogus maištininkas, bet *žmogus vergas.* Žmogaus vergiškumas yra ta dirva, kurioje inkvizitorius leidžia savo šaknis. Vergas, kaip ir

maištininkas, realiai glūdi žmoguje. Reikia tik jį prikelti, išvystyti, pastatyti ant kojų, ir jis sukurs visai kitokią gyvenimo santvarką negu maištininkas. Inkvizitorius kaip tik ir nori būti žmogaus vergiškumo skatintoju. Jis nori prisijungti prie žmogaus vergo troškimų, nori juos patenkinti ir tuo būdu laimėti žmogų sau. Maištininkiškasis pradas atveria žmogaus dvasią Kristui. Vergiškasis pradas ją atveria inkvizitoriui. Maištininko norus patenkina Kristus. Vergo norus patenkina inkvizitorius. Maištininko pagrindinis siekimas, kaip sakėme, yra laisvė. Maištininkas visų pirma nori būti laisvas žmogus. Tačiau ko nori vergas? Koks yra pagrindinis jo siekimas?

Vergas yra tasai, kurs *pats* atsisako savo laisvės, savo teisių, savęs paties. *Prievarta pavergti žmogaus negalima.* Prievartinis pavergimas yra tik viršinis pajungimas kuriai nors fizinei būtinybei, bet ne vidinis žmogaus paneigimas. Priverstas iš viršaus, žmogus dažniausiai yra pats laisviausias savo viduje, nes tokiu atveju jis kaip tik šitą prievartą neigia ir savo laisvę pabrėžia, nors ir kliudomas ją apreikšti iš viršaus. Kalinys niekados nėra vergas. Vergu žmogus virsta tada, kai jis pats savo viduje išsižada savęs, savo apsisprendimo ir nusilenkia kitam *kaip kitam,* nepadarydamas jo reikalavimų savais, pergyvendamas juos *kaip svetimus* ir vis dėlto jiems nusilenkdamas bei paklusdamas. Vergiškumas yra vidinio savęs paneigimo žymė. Kaip žmogus maištininkas atsistoja priešais jį slegiančius pradus ir *juos* paneigia, taip žmogus vergas atsistoja priešais save ir *save* paneigia. Vergas taip pat yra maištininkas, tačiau ne prieš pasaulį, bet prieš patį save; ne prieš prievartą, bet prieš laisvę.

Ko tad siekia žmogus vergas, paneigdamas savo laisvę? Laisvės išsižadėjimas juk turi būti kuo nors atlygintas. Vietoje laisvės juk turi žmogus ką nors pastatyti. Koks tad pagrindinis noras veda žmogų vergą tolyn nuo jo laisvės?

Į šitą klausimą Dostojevskis atsako inkvizitoriaus paklausimu Kristui: „Ar gali maištininkai būti laimingi?" Kitaip sakant, ar laisvė gali būti suderinama su laime? Ar gali būti žmogus laimingas ir sykiu laisvas? Atsakymas „Didžiojo inkvizitoriaus legendoje" yra aiškiai neigiamas. Apie jį mes kalbėsime plačiau kitame skyrelyje. Šiuo tarpu norime pabrėžti tik patį faktą, kad *žmogus vergas atsisako savo laisvės laimės dėlei.* Laimė yra tasai pagrindinis noras, kuris stumia vergą paneigti savo

laisvę. Maištininkas trokšta būti laisvas. Vergas trokšta būti laimingas. Maištininkas laimę aukoja dėl laisvės. Jis gali būti greičiau nelaimingas savo laisvėje negu nelaisvas savo laimėje. Tuo tarpu vergas elgiasi priešingai. Jis sutinka būti greičiau nelaisvas savo laimėje negu nelaimingas savo laisvėje. Nelaisvė yra nepakeliama maištininkui, nelaimė — vergui. Laimė yra tasai pradas, kuris vergo gyvenime užima laisvės vietą. Tai yra nepaprastai gili žmogiškosios prigimties tragedija, nes laimės siekia kiekvienas žmogus. Laimė yra pagrindinis žmogiškosios būties apsprendimas. Tikras ir pilnutinis žmogiškasis buvimas yra *laimingas* buvimas. Ir vis dėlto negalėdamas laimės pasiekti, būdamas laisvas, žmogus ne kartą paneigia savo laisvę, kad tik atidarytų duris savo laimei, nors laisvė yra toks pat esminis žmogiškosios prigimties apsprendimas, kaip ir laimė. Vergiškumo bruožas žmogui nėra atsitiktinis. Jis glūdi giliausioje jo prigimtyje ir kyla iš jo noro būti laimingu. Laimė stumia žmogų eiti tam tikru keliu, o labai dažnai pasirodo, kad šitas kelias yra *vergo* kelias, vadinasi, kelias į nelaisvę. Tada, kai žmoguje vyrauja maištininkiškasis pradas, jis pasuka iš šito kelio, grįžta atgal į laisvę išsižadėdamas laimės arba bent ją stipriai susiaurindamas. Tačiau tada, kai žmogų apvaldo vergiškasis pradas, jis eina šituo keliu tolyn, vis labiau pasinerdamas į laimę, bet vis labiau išsižadėdamas laisvės. Laimės kelias pasirodo esąs šioje žemiškoje tikrovėje vergų kelias.

Inkvizitorius kaip tik ir nori būti *vadovas* šiame kelyje. Visas istorinis jo pasisekimas, gausūs jo šalininkų būriai, jo pataisos, kurias jis mėgina padaryti Kristaus moksle, galop jo pergalė regimajame pasaulyje,— visa yra paremta žmogaus noru būti laimingu. Inkvizitorius atspėja giliausią žmogiškosios prigimties troškimą ir stengiasi jį patenkinti. Tačiau kadangi šio troškimo negalima patenkinti tol, kol žmogus yra laisvas, todėl inkvizitorius nė valandėlę nesvyruoja laisvę paneigti, maištininkiškąjį pradą nuslėgti, o vietoje jo išugdyti vergiškąjį pradą. *Inkvizitorius yra ta istorinė jėga, į kurios rankas žmonija sudeda savo laisvę ir iš kurios rankų ji pasiima šios tikrovės laimę.* „Aš Tau prisiekiu,— sako inkvizitorius Kristui,— kad žmogus yra žemesnis sukurtas, negu Tu tikėjai". Kristus, inkvizitoriaus nuomone, žmogų per aukštai įvertinęs. Jis manęs, kad žmogus galįs būti patenkintas, būdamas *tiktai* laisvas. Bet Jis nepagalvojęs, kad žmogus

turįs būti ir laimingas. Todėl Kristaus pagerbta ir dar labiau negu prieš tai pabrėžta laisvė virtusi kaip tik kliūtimi kelyje į laimę. Žmogus pradėjęs nebežinoti, ką jis turįs su šita laisve veikti. Jis troškęs ir ieškojęs laimės, o iš Kristaus gavęs laisvę, kuri laimei kenkianti ir ją naikinanti. Todėl galų gale pati šita laisvė atsigrįžusi prieš Kristų. Neduodamas žmogui šios tikrovės laimės, Kristus pakaseęs savo darbui pamatus. Pavargę savo laisvėje, žmonės „iškėlė prieš Tave savo laisvas vėliavas,— sako inkvizitorius,— ir savo laisvę atnešę klusniai sudėjo po mūsų kojomis". Inkvizitorius su savo šalininkais priėmė šitą dovaną ir vietoje jos davė žmonėms laimės. Atsisakę laisvės, žmonės pasijuto ir laisvi, ir laimingi, nes jiems nebereikėjo toliau apsispręsti ir už šitą savo apsisprendimą kovoti. Juos apsprendė kiti, ir kiti rūpinosi šį apsprendimą įvykdyti. Kiti jiems nurodė, kas gera ir kas bloga; kiti jiems liepė tikėti ar netikėti; kiti jiems pasakė, į ką tikėti; kiti juos sujungė į bendruomenę; kiti juos maitino, linksmino ir leido net nusidėti, nes prie laimės, kaip jau Aristotelis yra pastebėjęs, priklauso ne tik sąžinės ramybė, bet ir turtas, ir moterys, ir vaikai, ir garbė, ir pasilinksminimai. Inkvizitorius yra per didelis realistas, kad šios tikrovės laimę jis suvestų tik į vidinius gėrius. Žemiškoji laimė reikalauja ir viršinių pojustinių gėrių, kurie dažnai nėra pasiekiami be nuodėmės. Todėl leisti žmonėms nusidėti reiškia leisti jiems paieškoti pilnutinės laimės. Visa tai žmonės iš inkvizitoriaus rankų ir gavo. Todėl jie pasidarė laimingi ir klusnūs. Inkvizitoriaus pataisa, kurią jis padarė Kristaus moksle, yra laisvės pakeitimas laime.

Nesunku tačiau pastebėti, kad tai yra ne atsitiktinių savybių, bet pačių esmių pakeitimas. Tai yra idealiosios žmogiškosios prigimties pakeitimas faktinąja, kuri yra nuodėminga ir apardyta. Tai yra Dievo paveikslo pakeitimas gyvulio paveikslu. Todėl inkvizitoriaus pataisa iš tikro yra ne pataisa, ne papildas, bet Kristaus žygio esminis paneigimas. Tai visai *kitoks* kelias, kuriuo inkvizitorius pasiryžo vesti žmoniją išganymo linkui. Inkvizitoriškasis išganymas yra žmogaus atpirkimas nuo jo paties.

Čia tad matome, kaip organiškai istorijos priešginybės susipina su vidinėmis žmogiškosios prigimties priešginybėmis; kaip viršinis istorinis gyvenimas virsta vidinio žmogaus gyvenimo vaizdu. Žmoguje kovoja dieviškumas ir velniškumas, kurie susiklosto maištininkiškuoju bei ver-

giškuoju pradais ir galop apsireiškia nepaprasto gilumo turinčia laisvės ir laimės priešginybe. Dievas ir velnias kovoja žmogiškosios laisvės ir laimės priedangoje. Žmonijos istorija pasirodo galų gale kaip laisvės ir laimės įtampos bei atotampos laukas.

4. LAISVĖS IR LAIMĖS PRIEŠGINYBĖ

Bet čia kaip tik ir kyla pagrindinis klausimas: kodėl *šioje tikrovėje* laimė yra nesuderinama su laisve? Kodėl *istoriniame* savo gyvenime žmogus negali būti sykiu ir laisvas, ir laimingas? Reikia pastebėti, kad šitas klausimas liečia tiktai *šią* tikrovę, tiktai *istorinį* žmogaus gyvenimą, bet ne principinius laisvės ir laimės santykius. Galimas daiktas, kad savo esmėje laisvė ir laimė yra tas pats dalykas, tiktai išreikštas dviem pavidalais. Todėl esminės priešginybės tarp jų nėra. Juk Dievas yra absoliučiai laisvas ir absoliučiai laimingas. Žmogus, būdamas sukurtas pagal Dievo paveikslą, taip pat, iš vienos pusės, gina savo laisvę, iš kitos — visomis pastangomis bei priemonėmis mėgina kopti į „laimės kalną". Vis dėlto šitas principinis laisvės ir laimės suderinamumas, dar daugiau, jų vienos iš antros kilimas anaiptol nepanaikina jų skaudžios įtampos, kurią mes regime žemiškajame žmogaus buvime. Didysis inkvizitorius savo kalboje nuolatos pabrėžia, kad „niekas žmogui ir žmogiškajai bendruomenei nėra sunkiau pakeliama kaip laisvė"; kad „žmonės stebėsis mumis ir mus laikys dievais" kaip tik dėl to, jog „mes pakeliame laisvę, tą laisvę, kuri jiems įvaro tokios didelės baimės"; kad žmogui yra „baisu būti laisvam". Ar šitie inkvizitoriaus posakiai yra perdėjimas? Ar jie reiškia tik gilią žmogaus panieką, ar gal žmogiškosios tikrovės įžvelgimą? Kas stebi žmogaus buvimą šioje žemėje ne tik individualiniu, bet ir visuomeniniu-istoriniu atžvilgiu, negali paneigti, jog laisvė, matuojama konkrečios žemiškosios laimės matu, yra sunkiai pakeliama našta, kurios žmogus negali nei visiškai pamesti, nei visiškai prisiimti. Ir tai nėra paradoksas. Tai gili, žmogaus prigimties gelmes siekianti tikrovė. Juk kas gi yra visų civilizuotų tautų istorija, jeigu ne kova už laisvę? Kas gi yra tasai liaudies dainose minimas „aukso narvelis", jeigu ne simbolis žmogaus nesusitaikymo su aprūpintu, tačiau nebelaisvu gyvenimu? Iš kitos tačiau pusės, kas gi yra toji gausi ne-

ištikimybė pačiam sau: savo sąžinei, savo principams, savo meilei, jeigu ne laisvės iškeitimas į ieškomą laimę? Kas gi yra tie nesuskaitomi pavergimo žygiai, kurie kyla iš reikalo aprūpinti save ir savo vaikus, jeigu ne pastangos įsigyti laimės laisvės sąskaita? Kam pasirodė pasaulyje Kristus: padaryti žmones laisvus ar laimingus? Šitie visi klausimai atskleidžia gilią ir tikrą priešginybę tarp laisvės ir laimės, tikrą jų nesuderinamumą šioje žemiškojoje neperkeistoje tikrovėje. Bet kodėl? Kas yra toji priešginybė, kuri laisvę pastato priešais laimę ir šiai pastarajai užtveria kelią? Ar neklydo Dostojevskis, suvesdamas istorinę žmonijos gyvenimo dialektiką į laisvės ir laimės konfliktą?

Jau nuo Boecijaus laikų laimė yra apibrėžiama kaip „omnium bonorum tota simul et perfecta possessio"—„visų gėrybių turėjimas kartu ir tobulai". Iš tikro apibrėžtis išsemia laimės esmę ir išreiškia svarbiausius šios esmės pradus. Laimė reikalauja trijų dalykų: 1) gėrybių visumos, 2) visko kartu ir 3) visko visiškai, arba tobulai. Kitaip sakant, *žmogus gali būti laimingas tik tada, kai jis turi viską iš sykio ir visiškai.* Laimė nepakenčia dalies, laiko ir lygstamumo. Dalis — vis tiek ar ji bus didesnė, ar mažesnė, medžiaginė ar dvasinė — žmogaus nepatenkina. Žmogus trokšta *visumos:* omnium bonorum. Tai yra pagrindinis žmogiškosios būties polinkis. Tik jį patenkinus, tik davus žmogui visumą, jis nurimsta ir pasidaro laimingas. Šv. Augustinas žmogaus nurimimą perkelia į Dievą kaip tik todėl, kad Jis yra visuma. Žmogus, būdamas savo prigimtimi „tam tikru būdu visa" — „quodammodo omnia" (šv. Tomas Akvinietis) — savaime reikalauja visumos, kuri viena galėtų jo būtybę pripildyti. Juk laimė visados yra subjektyvinės sąrangos suderinimas su objektyvine. Tačiau kadangi žmogus savo sąranga yra visuma, tegul ir daugiau galima negu esama, todėl savo vidų, savo polinkius bei potroškius jis gali suderinti taip pat tiktai su visuma, su tuo, kas turi savyje pilnutinę būtį. Štai dėl ko vienintelis žmogaus laimės objektas tegali būti *Dievas* kaip absoliutinė visuma ir pilnatvė. Šiuo atžvilgiu krikščioniškasis teigimas randa nepaneigiamą pagrindą pačioje žmogaus prigimtyje, pačioje jo būtybės sąrangoje.

Iš kitos pusės, žmogus negali būti laimingas tol, kol jis šitą visumą įsigyja laike; kitaip sakant, kol jis gėrybes pasisavina vieną po kitos. Laimė yra visko turėjimas

kartu: tota simul possessio. Tuo tarpu gėrybių įsigijimas laiko eigoje suskaldo visumą į dalis ir tuo pačiu pakenkia pačiai laimės esmei. Todėl savo kelyje į laimę žmogus nori peršokti laiką ir visumą aprėpti *vienu* kartu. Vienkartinis visumos pasiėmimas yra viena iš pagrindinių laimės sąlygų. Štai kodėl žmogus gali būti laimingas tiktai amžinybėje, bet niekados ne laike. Visumos padalinimas laiko eigoje visados slepia savyje grėsmę jos visos neaprėpti arba apimtą dalį prarasti. *Kol yra laikas, tol pasilieka ši grėsmė ir tol negali būti tikros bei pilnutinės laimės.* Šiuo atžvilgiu krikščioniškoji laimės samprata, pagal kurią laimė yra galima tiktai aname gyvenime, taip pat atitinka žmogaus prigimtį ir pagrindinius jo potroškius.

Galop žmogus nesijaučia laimingas, kol jo siekiama visuma nėra galutinai ir visiškai, neprarandamai ir neatšaukiamai *jo:* perfecta possessio. Tik visiškas pasisavinimas, tik visiškas visumos padarymas sava duoda žmogui tikrumo ir saugumo, be kurių laimė yra negalima. Jeigu gėrybės yra pasisavinamos tik reliatyviai, jeigu jos yra mano tik iš dalies, jeigu su jomis esu sutapęs tik iš viršaus, jos man pasilieka svetimos, ir jų teikiama man laimė — tik iliuzija. Su laimės objektu žmogus turi suaugti ligi pat jo būtybės gelmių. Jis turi žmogui virsti kuo labiausiai savu bei artimu. Svetimumas yra pagrindinis laimės priešas, nė kiek ne mažesnis negu dalis ir laikas. Aš negaliu džiaugtis tuo, kas nėra mano. Aš negaliu mylėti to, kas nėra mano. Aš negaliu naudotis tuo, kas nėra mano. Be abejo, šitas savumo noras nėra materialinės nuosavybės troškimas. Ne! Bet jis yra noras, kad tai, kas teikia man laimės, būtų *mano* ne iš dalies, ne pripuolamai, ne reliatyviai, bet absoliučiai ir tobulai.

Vadinasi, savo kelyje į laimę žmogus nori gauti viską iš sykio ir tobulai. Todėl jis negali pakęsti dalies, laiko ir reliatyvumo, kurie yra amžini laimės priešai. Kol žmogus turi tiktai dalį, kol jis visumą įsigyja tik dalimis, kol jis ją turi tik iš dalies, tol laimingas jis būti negali. *Visuma, amžinybė ir absoliutumas yra laimės esminės sąlygos.* Kur jų nėra, ten nė laimės nėra.

Nesunku įspėti, kad šioje žemiškojoje tikrovėje žmogui tenka su šitomis sąlygomis susidurti tik labai neryškiai ir tenka už jas nuolatos kovoti. Kova darosi beviltiška, nes žemiškasis gyvenimas kaip tik ir yra būdingas tuo, kad čia visur mes randame tik dalį, bet niekados ne visumą; kad čia mes viską galime turėti tik laike, bet

niekados ne amžinybėje; kad viską čia turime dalintis su kitais, niekados neturėdami nieko tikrai sava. Erdvinis, laikinis ir bendruomeninis mūsų buvimas apsprendžia mus niekados nepasiekiamai laimei. Laimės negalimybė šioje tikrovėje yra ne tik asketinis, bet ir metafizinis teigimas. Laimė įvyksta tik tokiomis, kaip matėme, sąlygomis, kurių šioje tikrovėje nėra, būti negali ir kurių sudarymas reikštų šios tikrovės perkeitimą. Tai yra tiesa, kuri paaiški kiekvienam mąstančiajam ir kiekvienam, kuriam teko pergyventi neva pasiektos laimės sudužimas. Gyvenamoji mūsų tikrovė suardo laimės iliuzijas ir net didžiausius optimistus įtikina, kad žemėje laimės nėra. Ir jos nėra ne dėl to, kad žmonija *tuo tarpu* dar neturi priemonių jai įvykdyti, kaip tikėjo aštuonioliktojo šimtmečio pažangininkai, bet dėl to, kad šios tikrovės sąranga negali pakelti visumos, amžinybės ir absoliutumo, be kurių išsprunka iš mūsų rankų ir mūsų nuolatos besivejama laimės svajonė. Žemėje laimės nėra ne tik šiandien, bet jos nebuvo nei vakar, jos nebus nei rytoj, nes *žemės gyvenimo prigimtis negali laimės pakelti.* Kai Kristus pasiėmė su savimi Petrą, Jokūbą ir Joną, užsivedė juos ant kalno ir atsimainė jų akivaizdoje; kai Jo veidas sužibo lyg saulė ir jo drabužiai pasidarė balti lyg sniegas, Petras kitų vardu pasakė: „Viešpatie, mums čia gera būti; jei nori, padarykime tris padangtes: vieną Tau, vieną Mozei ir vieną Elijui" (*Mt 17, 4*). Šitas Taboro gundymas trunka per visą istoriją. Paregėję laimės švystelėjimą, gavę patirti pirmojo jos džiaugsmo, žmonės pamiršta šios tikrovės prigimtį ir panori joje pasistatyti palapinių ir palikti nuolatos, tarsi žemė nepraeitų ir nepakistų. Bet kaip Petras „nežinojo ką kalbąs" (*Lk 9, 33*), taip ir visų laikų žmonės nežino ką darą, rengdami sau laimės padangtes šios žemės kalnuose. Kristus nieko neatsakė į Petro pasiūlymą. Tačiau Lukas labai prasmingai pastebi, kad savo garbėje Jis „kalbėjo apie mirtį, kurią Jis turėjo iškentėti Jeruzalėje" (*Lk 9, 31*). Tai buvo atsakymas apaštalams. Tai yra atsakymas ir visai žemiškosios laimės pasiilgusiai ir ja svaigstančiai žmonijai. Mirtis, ne tik individuali, bet ir visuotinė, yra tasai kelias, kuris veda į galutinį persikeitimą ir į galutinę laimę. *Laimės padangtės gali būti pastatytos tik šventajame Kalne,* tik naujojoje Jeruzalėje, kuriai nereiks nei saulės, nei mėnulio, nes Dievo skaistumas ją apšvies, ir jos žiburys bus Avinėlis (plg. *Apr 21, 23*), ir kurioje „mirties daugiau nebebus nei dejavimo,

nei skausmo, nei šauksmo", nes „Dievas nušluostys nuo jų akių kiekvieną ašarą" (*Apr 21, 4*). *Kelias į neišnykstantį Taborą eina per Kalvariją.* Tai yra ir Kristaus, ir kiekvieno žmogaus, ir galop visos žmonijos kelias. Mirties nepaliesta ir kančios neišskaistinta žemė negali pakelti Išganytojo apsiausto spindėjimo: joje jis darosi tik praeinantis regėjimas, tik švystelėjimas, tik vaivorykštė ant tamsaus mūsų būties skliauto.

O vis dėlto jeigu mes pasiryžtume pasidaryti šioje žemėje laimingi? Jeigu mes pasiduotume Taboro gundymui ir, pasistatę padangtes sau ir savo šeimoms, panorėtume jame pasilikti? Jeigu mes nepaisytume anų šios tikrovės kliūčių? Ką tuomet tektų mums daryti? Šitas klausimas nėra tik teorinis. Jis nėra tik galimybė. Laimės kelias yra toks patrauklus, kad už jį žmogus kovoja visa savo prigimtimi ir jį mėgina visomis linkmėmis. Negalėdamas eiti viena kryptimi, jis suka kita. Jis mėgina eiti takais, šunkeliais, kad tik pasiektų tąjį visų poetų apdainuotą savos laimės žiburį. Todėl jis nelengvai susitaiko su metafiziniais svarstymais ir su daugelio pastangų sudužimu, rodančiu, kad žemėje laimės nėra. Jis nori pats viską iš naujo išmėginti ir pats iš naujo įsitikinti. Jis bando net patį laimės ieškojimo *metodą* pakeisti. Jis pasirenka net visiškai kitokį *kelią* laimės linkui. Normalus laimei pasiekti kelias yra įvykdyti šioje tikrovėje minėtas esmines sąlygas: visumą, amžinybę ir absoliutumą. Tačiau tai yra neįmanoma. Kiekvienas mėginimas yra sudužęs. Kiekviena viltis yra žlugusi. Todėl visų amžių žmogus, o mūsų laikų ypatingai, yra gundomas demoniškos minties: *laimės kliūtis padaryti laimės sąlygomis.* Kitaip tariant, tikrovę apversti aukštyn kojomis ir pakeisti visą jos sąrangą. Jeigu negalima aprėpti ir pasisavinti visumos, kodėl nepaskelbti, kad žmogus yra tiktai *dalinė* būtybė ir todėl jo laimė glūdi *dalyje?* Jeigu negalima pergalėti laiko ir įvykdyti žemėje amžinybės, kodėl nepaskelbti, kad žmogus yra tiktai *laikinė* būtybė ir kad laikas yra suaustas su jo *esme,* vadinasi, kad gėrybių prisiėmimas laiko tėkmėje yra laimingas prisiėmimas? Jeigu negalima visko turėti absoliučiai, kodėl nepaskelbti, kad *nepasisekimas* yra žmogaus būsena ir kad žmogus būna laimingas tada, kai jam nesiseka? Juk galima dalį pergyventi taip, tarsi ji būtų visuma, ir todėl nieko daugiau nebetrokšti. Galima laiko tekėjimą pergyventi taip, tarsi jis būtų nesibaigiantis, ir todėl nejausti, kad būtis laiko yra suskaldoma ir

sutrupinama. Galima reliatyvumą pergyventi taip, tarsi jis būtų absoliutus, ir todėl nenorėti nieko absoliučiai sava, nes tai niekam nėra pasisekę. Be abejo, metafiziškai ši galimybė yra nesąmonė. Tačiau psichologiškai visa tai yra ne tik galima, bet ir labai dažnai tikra. *Laimės kliūčių pavertimas laimės sąlygomis ir laimės turiniu yra mūsų dienų žmogaus nuotaika, filosofinės išraiškos radusi vadinamojoje egzistencinėje filosofijoje.* Egzistencinė filosofija, kurios terminais mes formulavome ankstesnes galimybes, yra ne kas kita kaip moderninis Taboro kalno gundymas „Viešpatie, čia mums gera būti", neturinti žvilgio nei aukštyn (į transcendenciją), nei žemyn (į pasaulį). Ji yra pasislėpusi po žemiškosios būties padangte, būties ne tokios, kuri glūdi Viešpaties planuose ir kuri plazda kiekvienoje širdyje, bet būties, kuri yra hic et nunc, būties puolusios, apardytos, mirštančios. Ji nori nežinoti, kad šitokia padėtis yra nenormali. Ji nori ją pergyventi kaip tikrą ir žmogui esminę. Ji nori nekreipti dėmesio į glūdintį mūsų prigimtyje nuodėmės pajautimą ir atpirkimo ilgesį. Egzistencinė filosofija yra vaizdas žmogiškosios tikrovės, kurioje nėra nei prarastojo rojaus, nei Sekmadienio ryto su Magdalenos „Rabi", bet tik Kalvarija su savo galutiniu ir neišvengiamu nepasisekimu — *Mirtimi.* Ar šitoks žmogus gali būti laimingas? Taip, bet visai kitokiu būdu negu ankstesnės filosofijos žmogus. Jis gali būti laimingas ne tuo, kad laimės kliūtis mėgina nugalėti, kaip seniau kad jis darė, bet tuo, kad jis jas priisiima, jomis pasitenkina, su jomis susitaiko ir jas paverčia *normalia* savo gyvenimo tvarka. Šios nuotaikos žmogus nori būti laimingas savo nelaime ir džiugus savo nepasisekimu. Ankstesnis žmogus mėgino laimėn eiti maištaudamas. Jis buvo *žygio* herojus. Dabartinis žmogus mėgina laimėn eiti vergaudamas. Jis yra *likimo* herojus. *Amor fati,* ta atnaujinta stabmeldiškoji idėja, yra rodyklė moderniniam žmogui jo kelyje į laimę.

Tačiau iš anksto jau galima nujausti, kad šitoks radikalus pasikeitimas yra atremtas į kažkokį demonizmą. Kažkas tamsaus ir klastingo glūdi gyvenime, kuris laimės kliūtis yra pavertęs laimės sąlygomis ir net laimės turiniu. Iš tikro dalį pergyventi kaip visumą, laiką sutapdyti su amžinybe ir reliatyvumą laikyti absoliutumu yra kažkas mums negirdėta ir neįprasta. Tai reikalauja kažkokio pasikeitimo pačioje žmogaus prigimtyje, jeigu ne ontologine, tai bent mažų mažiausiai psichologine prasme. Jeigu mes šito pa-

sikeitimo baisos nepergyvename, tai tik dėl to, kad neaprėpiame jo visumoje ir neišmąstome jo ligi galo. Tačiau savyje jis slepia nuostabių perspektyvų, kurios atskleidžia žmogiškosios prigimties nepaprastą lankstumą — *pulti.*

Ką gi reiškia laimės kliūtis prisiimti, jomis pasitenkinti ir jas paversti laimės turiniu? Pasitenkinti *dalimi* reiškia paneigti savo visuotinumą ir save laikyti esmingai *daline* būtybe. Pasitenkinti *laiku* reiškia paneigti principinį savo nekintamumą, savo apsisprendimą ir paskelbti žmogų esant esmingai *žlungančia* laikine būtybe. Pasitenkinti *reliatyvumu* reiškia prisiimti svetimybes ir tuo pačiu paneigti savo asmeninį Aš, kuris visados yra sau, įsijungiant į esmingai kolektyvinį gyvenimą ir tampant kolektyvine būtybe. *Laimės kliūčių pavertimas laimės sąlygomis reiškia savo visuotinumo, savo amžinumo ir savo asmeniškumo paneigimą.* Laimės kliūtys gali virsti laimės turiniu tik tada, kai žmogus pasidaro aprėžtas, žlungantis, kitų apspręstas ir į kitus įjungtas padaras. Bet tuo pačiu yra sunaikinama savyje toji žmogiškoji idėja, tasai žmogiškasis idealas, kuris yra gyvas visuose mumyse ir kurio kviečiami mes kaip tik nesusitaikome su šitomis kliūtimis, su jomis kovodami ir stengdamiesi jas nugalėti. Tuo tarpu šios radikaliai pakitusios nuotaikos žmogus kovos ginklus sudeda prie šių kliūčių kojų, joms pasiduoda ir nueina jų vergijon. Bet tuo pačiu jis paneigia patį save. Jis pririša save prie to, su kuo jo idealinis, jo giliausias Aš niekados negali sutikti. Žmogus negali sutikti su dalimi, nes jo paveikslas, pagal kurį jis yra sukurtas, yra visuma ir pilnatvė, todėl tik visuma ir pilnatvė tegali būti tasai objektas, kuris įstengtų užpildyti jo buvimą. Žmogus negali sutikti su laiku, nes savo būtimi jis yra amžinas, ir tikra bei galutine prasme *būti* jis gali tiktai amžinybėje, kada jis išsiskleis ne pamažu kaip šioje tikrovėje, bet išties savo buvimą visą kartu. Žmogus negali sutikti su reliatyvumu ir svetimumu, nes jis yra asmuo, vadinasi, visiškai originalus, nepakartojamas Aš. O jeigu vis dėlto žmogus taip nusiteikia, kad jis šitomis laimės kliūtimis pradeda pasitenkinti, tai įvyksta tik todėl, kad jis anas idealinės žmogiškosios prigimties esmines savybes — visuotinumą, amžinumą ir asmeniškumą — paneigia, psichologiškai jų išsižada ir jas savo gyvenime sunaikina. Metafiziškai sunaikinti jų negali. Tačiau jis gali jas sunaikinti psichologiškai ir morališkai. Jis gali jų nejausti, už jas nekovoti ir jų savo buvime bei veikime ne-

teigti. Tuomet, be abejo, dalis, laikas ir reliatyvumas bus jam nebe kliūtys, nebe netobulos ir pakrikusios tikrovės ženklai, bet normalios sąlygos, pakitusio jo gyvenimo apraiškos. Su jomis susitaikęs ir jas prisiėmęs, jis bus laimingas jau šioje žemėje. Tuo būdu, matome, *noras būti laimingam šioje tikrovėje gali būti įvykdytas tiktai sunaikinus patį save.* Užuot pašalinęs kliūtis, žmogus šiuo atveju pašalina patį save, kad kliūčių nejaustų ir jų nepergyventų.

Šitoks trejopas savęs sunaikinimas, šitoks savo visuotinumo, savo amžinumo ir savo asmeniškumo pašalinimas iš tikro yra ne kas kita kaip savo *laisvės* paneigimas, nes laisvė yra visų šių ypatybių pagrindas ir jų palaikytojas. Pasitenkinti dalimi žmogus gali tik tada, kai atsisako visų tų galimybių, kurios kyla iš visumos ir kurių jis gali siekti būdamas laisvas. Dalis virsta psichologine visuma tik tada, kai žmogus jau yra užsisklendęs, apsibrėžęs, užsidaręs, vadinasi, nebeatviras ir tuo pačiu nebelaisvas. Pasitenkinti laiku žmogus gali tik tada, kai jis yra jo eigos nešamas į galutinį galą, kai jo tekėjimas jį apsprendžia be jo valios ir be jo ryžto, kitaip sakant, kai jis yra atsisakęs savo laisvės, nes laisvė yra paties žmogaus apsisprendimas. Galop pasitenkinti reliatyvumu ir svetimybėmis žmogus gali tik tada, kai jis veikia ne savo Aš vardu, bet kitų, į kuriuos jis yra įjungtas ir kuriems atstovauja neturėdamas savos laisvės ir veikdamas ne kaip laisvas ir atsakingas asmuo, bet visados kaip atstovas ir kaip įgaliotinis, už kurio stovi kažkas kita, kas jį tvarko ir jam įsakinėja. Kiekvienu tad atveju savęs ir savos prigimties esminių ypatybių paneigimas susieina į laisvės paneigimą. Laisvė yra konkreti žmogaus visuotinumo, jo amžinumo ir jo asmeniškumo išraiška. Žmogus *yra* visuotinis, amžinas ir asmeninis tik todėl, kad jis yra laisvas, ir jis *turi* būti laisvas, nes jis yra visuotinis, amžinas ir asmeninis. Paneigęs šias ypatybes, žmogus paneigia ir savo laisvę. Atsisakęs savo laisvės, jis tuo pačiu atsisako ir šių ypatybių. Dalis ir laisvė, laikas ir laisvė, kolektyvas ir laisvė yra prieštaraujančios sąvokos, negalimos nei loginėje, nei ontologinėje tikrovėje. Kas tad eina daliniu, laikiniu ir kolektyviniu keliu, tas tuo pačiu už durų palieka savo laisvę. *Savęs sunaikinimas, reikalingas šios tikrovės laimei sukurti, eina per savos laisvės sunaikinimą.*

Čia mes paregime tą gilią priešginybę, kuri glūdi tarp laisvės ir laimės gyvenamojoje mūsų tikrovėje. Laisvė ir laimė yra priešingos viena kitai todėl, kad laimė šioje tikrovėje pasiekti yra negalima. O norint jos *vis dėlto* siekti, reikia išsižadėti savęs, kitaip sakant, reikia išsižadėti savos laisvės. Laisvė yra žmogaus giliausiojo Aš gynėja. Kol žmogus yra laisvas, tol jis yra *Aš*. O kol jis yra Aš, tol jis negali būti šioje tikrovėje laimingas. Kas nori *būtinai* žmogų padaryti laimingą jau šioje žemėje, turi sunaikinti jo laisvę, turi jį nuasmeninti, nes tik tokiu atveju dalis, laikas ir reliatyvumas, tie esminiai *žemiškosios* laimės pradai, gali žmogų patenkinti ir užpildyti. Laisvė yra idealinės žmogiškosios prigimties išraiška. Todėl ji susiderina su laime tik tada, kai ši iš tikro yra „omnium bonorum tota simul et perfecta possessio". O kol tokia ji nėra, tol laisvė yra jos priešginybė. Bet kadangi šioje tikrovėje laimė minėta prasme įvykdyta būti negali, tuo pačiu ji negali būti nė suderinta su laisve. Šios tikrovės laimė yra tik subjektyvus psichologinis pergyvenimas, kilęs iš savęs paneigimo. Tuo pačiu laisvė atsistoja priešais ją kaip jos priešginybė ir kaip nuolatinis įspėjimas, kad, vaikydamiesi laimės šioje žemėje, mes tolstame patys nuo savęs.

Čia mums paaiškėja ir prasmė tų sunkenybių, kurios nuolatos lydi laisvę ir kurios yra su ja susijusios. Žmogaus linkimas į laimę, kaip sakėme, yra nenumaldomas. Tai yra pagrindinis jo prigimties apsprendimas. Tačiau žmogus, nepajėgdamas šioje tikrovėje laimės pasiekti, sukeičia ją su psichologiniu subjektyviniu maloniu pergyvenimu ir pamėgina prie šio pergyvenimo pasilikti. Objektyvinė laimė, kurios šaukiasi giliausia idealinė jo prigimtis, išnyksta kažkokiose nepasiekiamose srityse. Ji dažnai yra pradedama laikyti iliuzija, utopija, kurios nereikią paisyti, nes jos vis tiek įvykdyti nesą galima. Konkrečioje gyvenamojoje tikrovėje žmogui esą pakanka psichologinės subjektyvinės laimės, pagrįstos psichologiniais pergyvenimais ir sykiu psichologiniu aprėžtumu. Tačiau šitokia subjektyvinė laimė, kaip sakėme, yra galima tik paneigus žmogiškąjį Aš. Todėl su laisve ji yra nesuderinama, nes laisvė visados yra šauksmas į tikrąją, į objektyvinę, į metafizinę laimę; į laimę, kuri kyla ne iš psichologinių pergyvenimų, bet iš žmogiškosios prigimties atbaigimo. Laisvė teigia žmogaus absoliutumą ir jo savarankiškumą. Ji gina jo asmeniškumą ir saugo jį, kad jis

laimės kliūtis nepaverstų laimės sąlygomis ir jos turiniu. Bet subjektyvinė laimė kaip tik atsiremia į šių kliūčių prisiėmimą ir susitaikymą su jomis. Todėl jis yra nepakeliui su laisve.

Vis dėlto laisvė, nors ji ir kviečia žmogų niekados neišsižadėti savo Aš, tačiau laimės kliūčių *objektyviai* pergalėti neįstengia. Priešingai, ji tik dar labiau jas pabrėžia ir išryškina. Kviesdama žmogų nesustoti prie subjektyvinės laimės ir ja nepasitenkinti, ji vis dėlto neduoda nieko, kuo jis galėtų objektyvinės laimės pasiekti ir jos turėjimą išsaugoti. *Laisvė laimės akivaizdoje yra tik pažadas.* Todėl žmogus pradeda ją pergyventi kaip sunkią ir dažnai net kaip nebepakeliamą naštą. Laisvė reikalauja, bet nepadeda; teigia, bet nepagrindžia; sukelia troškulį, bet nenuramina. Ji pasidaro dovana, kilni, bet sykiu ir baisi. Laisvėje žmogus pradeda jausti nebūtį po savo kojomis. Ji atidaro jam tuštumą, į kurią jis yra kviečiamas *drįsti* įžengti. Paklausyti šio kvietimo reiškia atsisakyti nuo laimės šioje tikrovėje. Tai yra sunkus uždavinys. Ne vienas tad pasilieka šiapus laisvės kvietimo, pasitenkindamas šios tikrovės gėrybėmis ir nepaisydamas, kad jos yra tik dalinės, tik praeinančios, tik reliatyvios. Ne vienas pamėgina susikurti subjektyvinę psichologinę laimę, paneigdamas objektyvinę metafizinę. Ne vienas išsižada laisvės laimės dėlei. Ne vienas pasidaro vergas, kad galėtų būti laimingas.

Visas inkvizitoriaus darbas, visos jo pastangos, visa jo meilė žmonijai kaip tik ir yra atremti į šitas sunkenybes, kylančias iš laisvės. Inkvizitoriaus žygių pagrindas yra subjektyvinė psichologinė laimė. Į anapus jo žvilgis nesiekia. Idealinės tikrovės ir tuo pačiu idealinės prigimties jis nepripažįsta. Jis nėra idealistas metafizine prasme. Jokio anapus nėra, nes jis netiki nei į Dievą, nei į sielos nemirtingumą. Anapus yra tik mirtis, vadinasi, visiška nebūtis. Todėl nė jokio transcendentinio žmogaus atbaigimo, vadinasi, jokios objektyvinės laimės būti negali. Viskas pasibaigia čia, šioje žemėje, šioje konkrečioje tikrovėje. Laimė yra tik subjektyvinis psichologinis pasitenkinimas, psichologinė ramybė, psichologinis malonumas. Žmogus laimingas turi būti jau šiame gyvenime, nes visa žmogiškoji būtis šiuo gyvenimu išsisemia. Reikia tad, inkvizitoriaus nuomone, šitą gyvenimą taip sutvarkyti, kad jis duotų žmogui kuo daugiausiai pasitenkinimo, kuo daugiausiai ramybės ir malonumo.

Tačiau kadangi šitaip suprastos laimės didžiausia priešginybė bei kliūtis yra laisvė, reikia tad žmogui laisvę atimti. Kol žmogus yra laisvas, tol subjektyviai jis negali būti laimingas. Paneigus laisvę, subjektyvinė laimė atsiranda savaime. „Mes visiems duosime ramybę",— sako inkvizitorius Kristui.— Pas mus visi bus laimingi; jie nemaištaus ir vienas kito nenaikins, kaip Tavo laisvėje kad daro. Mes juos įtikinsime, kad jie tik tada bus laisvi, kai išsižadės laisvės mūsų naudai ir mums pasiduos". Todėl inkvizitorius ir kuria gyvenimą — be laisvės, užtat laimingą subjektyvine psichologine prasme. Jo valdomi žmonės darosi ramūs ir patenkinti. Jie gyvena ideališkai nekaltą gyvenimą nežinodami, kas gera ir kas bloga; negalėdami net nusidėti, nes jie nuodėmės nepažįsta, nors ją ir daro. Didysis inkvizitorius mėgina grąžinti žmones į prarastąjį rojų.

Tačiau šitas jo rojus nėra žmogiškai krikščioniškasis dangus, kilęs iš laisvės galutinės pergalės, bet *gyvuliškoji būsena*, atsidaranti paneigus laisvę ir tuo pačiu žmogaus asmeniškumą. *Tarp gyvulio būsenos ir inkvizitoriaus sukurto gyvenimo esama esminio panašumo.* Kaip gyvulys, būdamas „visados įsčiuje" (R. M. Rilke), yra subjektyviai laimingas todėl, kad yra sotus, ramus ir turi malonumų, taip ir žmogus inkvizitoriaus karalystėje turėtų toks pasidaryti. Gyvulio laimė kyla iš jo pasinėrimo į gamtą. Žmogui ji turėtų kilti iš jo pasinėrimo į *kolektyvą*. Kaip gyvulį apsprendžia ir jam dėsnius nustato gamta, taip žmogų turėtų apspręsti ir jo gyvenimą tvarkyti bendruomenė. Pasinėręs į kolektyvą, gyvendamas bendruomenės įsčiuje, žmogus pasijaustų laimingas ir patenkintas. Jo asmeninis Aš, jo individualiniai polinkiai ir potroškiai čia pražūtų, nes jie kaip tik ir yra didžiausi subjektyvinės laimės priešai. Tačiau tai galėtų įvykti tik viena sąlyga, jeigu žmogus išsižadėtų savo laisvės. Kaip gyvulys nėra laisvas gamtoje, taip žmogus nebūtų laisvas bendruomenėje. *Laisvės nebuvimas ir žmogui, ir gyvuliui yra būtina laimės sąlyga.* Inkvizitoriaus kuriamas gyvenimas virsta gamtiniu kolektyvizmu, kuriame viešpatauja priežastingumas ir būtinybė, apsprendžią žmogaus ne tik kūninę, bet ir dvasinę sritį. Inkvizitoriaus žmogus esti paneriamas atgal į gamtą, iš kurios savo dvasia jis yra atsiskyręs. Tai yra žmogus prieš asmeninės sąmonės pabudimą.

Inkvizitorius tuo būdu savo gyvenimo idealą yra pasiėmęs ne iš religijos, bet iš gamtos. Jis yra įsižiūrėjęs ne į tą pirmavaizdį, pagal kurį žmogus buvo sukurtas ir kurio jis siekia visa savo istorija, bet į tas žmogiškąsias sąlygas, kuriose šiam pirmavaizdžiui tenka reikštis. *Inkvizitoriaus žvilgis yra iš esmės žvilgis atgal.* Todėl ir jo meilė žmonijai, apie kurią jis nuolatos kalba ir kuria jis grindžia savo darbus, iš tikro yra gamtos meilė. Tai yra meilė ne dievažmogio, bet gamtažmogio. Tai meilė gyvulio žmoguje. Inkvizitorius klausia Kristų: „Ar mes žmonijos nemylėjome, kai taip kukliai pažinome jos bejėgiškumą, taip maloniai palengvinome žmogaus naštą ir jo silpnai prigimčiai net nusidėti leidome?" Taip, tai buvo meilė. Tačiau meilė ne žmogaus, bet gyvulio; meilė ne dvasios, bet gamtos. Jau pats paklausimas rodo, kad šita meilė yra kažkokia baisi ir kad savo tikrovėje ji pražudo žmogų kaip dvasinį, savarankišką ir laisvą asmenį. Atsiremti į gamtinį gyvuliškąjį žmogaus pradą ir juo apspręsti visą gyvenimą — tai pasmerkti žmogų amžinai nepakilti viršum gamtos ir viršum priežastingų jos dėsnių. Tai apspręsti jį *vienai* būsenai vietoje begalybės. Tai atvirą būtybę paversti uždara, kokia yra gyvulys. *Žmogaus sugyvulinimas yra inkvizitoriaus darbo išvada.* Paneigęs idealinę transcendentinę sritį ir vis dėlto norėdamas padaryti žmogų laimingu, inkvizitorius turėjo atsigręžti į gamtinę sritį ir į ją žmogų panerti. Žmogaus būsena kosminėje sąrangoje yra vidurys ir todėl praėjimas. Arba jis kopia aukštyn iš gamtos per kultūrą į religiją ir joje esti atbaigiamas, patenkindamas savo neramią, nes atvirą širdį; arba jis leidžiasi atgal į gamtą, vis labiau netekdamas savo dvasingumo, asmeniškumo. Inkvizitorius pasirinko antrąjį kelią, *kelią žemyn,* ir juo nuvedė žmogų. Inkvizitoriaus kelias yra Zaratustros kelias nuo kalno. Dešimtį metų gyvenęs kalno viršūnėje, Zaratustra pagaliau persisotino savo išmintimi ir panorėjo *nusileisti.* Kodėl? Todėl, kad sužinojo, jog Dievas yra miręs. *Kelias nuo Dievo eina į gamtą.* Kam miršta Dievas, tam prisikelia žemė. „Aš jus prisaikdinu, broliai, pasilikite ištikimi žemei ir netikėkite tiems, kurie jums kalba apie antžemiškas viltis", nes anapus žemės yra tiktai mirtis. Tai Zaratustros ir sykiu Didžiojo inkvizitoriaus dėsnis, kuriuo jie abu grindžia žmogiškąjį gyvenimą.

Inkvizitoriaus tad priekaištas Kristui, esą šis per daug kilniai žiūrėjęs į žmogų ir per daug aukštai jį vertinęs,

iš tikro yra priekaištas pačiai žmogaus prigimčiai. Kristus nepervertino žmogiškosios tikrovės ir nenuslėpė jos silpnybių. Jo atodūsis Getsemani sode: „dvasia, tiesa, stropi, bet kūnas silpnas"—„spiritus quidem promptus est, caro autem infirma" (*Mt 26, 41*) — parodo jo žvilgį į pačias žmogiškosios prigimties gelmes, į jose glūdintį dvilypumą, kuris išsiveržia ir į paviršių, pažymėdamas visą gyvenamąją mūsų tikrovę nuolatiniais svyravimais ir bangavimais. Tačiau savo darbą ir savo mokslą Kristus atrėmė ne į tai, kuo žmogus svyruoja ir kinta, bet į tai, kuo jis pasilieka amžinai tas pats ir kas sudaro pačios jo būties pagrindą. *Kristaus atrama yra idealinė žmogaus prigimtis:* anasai dieviškasis žmogaus pirmavaizdis, kurį kiekvienas nešioja savyje kaip savo nerimo, bet sykiu ir kaip savo dieviškumo šaltinį. Tačiau šitas pirmavaizdis juk yra ne kas kita kaip *pats Dievas* savo pilnatvėje ir savo šventume. „Padarykime žmogų pagal mūsų paveikslą ir panašumą",— štai biblinė idėja, kuri išreiškia mūsų būties gelmes, mūsų idealinę prigimtį, mūsų paskyrimą ir mūsų tikslą. Į šitą tad idėją ir atsirėmė Kristus, skelbdamas savo mokslą ir vykdydamas savo žygį. Jo pagrindas yra ne gyvulys, su kuriuo žmogus turi bendrą gamtinį pradą, bet Dievas kaip žmogaus pirmavaizdis, idealas ir tikslas. Tiesa, Kristus nepaneigė žmogaus-gyvulio, kaip tai padarė vėliau manichėjai. Tačiau Jis prie jo ir nesustojo kaip inkvizitorius. Kristus žinojo, kad žmogus gyvulį yra pralenkęs, tačiau Dievo dar nepasiekęs, todėl stovįs viduryje. Bet Jis taip pat žinojo, kad žmogaus kelias yra *pirmyn* — Dievo linkui, ne atgal — gyvulio linkui. Todėl jis ir atėjo tam, kad palengvintų šitą kelią pirmyn, kelią į Dievą. Kristaus reikalavimai yra per aukšti ir per sunkūs gyvuliui, bet ne žmogui, suprastam idealine prasme. Jie yra per aukšti žmogui, kuris sustoja, kuris grįžta; bet jie nėra per sunkūs žmogui, kuris eina nesidairydamas atgal.

Inkvizitorius prikaišioja Kristui: „Jeigu Tu būtum mažiau žmogų vertinęs, būtum mažiau iš jo ir reikalavęs". Tuomet, be abejo, ir „našta būtų buvusi lengvesnė". Tačiau tuomet ir žmogaus prigimtis būtų buvusi suprasta ne pačia kilniausia ir giliausia prasme. Tuomet ir žmogaus pirmavaizdis būtų buvęs ne Dievas, ir žmogus būtų buvęs ne žmogus. Kristus vertino žmogų ne pagal savo nuožiūrą, bet pagal pačią dieviškąją žmogaus idėją, pagal patį dieviškąjį jo pagrindą, kuris sudaro tikrąją žmo-

gaus būtį. *Kristaus etika yra pastatyta ant Jo metafizikos, o ši yra tikros žmogiškosios būties išraiška.* Jeigu žmogus būtų buvęs kitoks, ir Kristaus dėsniai būtų buvę kitokie. Jo mokslas yra tik išvada iš žmogaus prigimties sąrangos, kurioje glūdi Dievo paveikslas ir kuri todėl pati savaime verčia žmogų eiti anuo keliu į Dievą. Kristaus dėsniai yra tik gairės, kad žmogus nepaklystų šiame kelyje, kad jis greičiau ir vaisingiau pasiektų jo pabaigą, kad jis galėtų išryškinti savyje Dievo paveikslą, kuriam žemės gyvenimas neleidžia išsiskleisti. Kaip menininkas atspėja gamtos mįslę ir ją įvykdo savo kūriniuose, taip Kristus yra atspėjęs žmogaus mįslę ir ją įvykdęs savo atpirkimu. Atpirktas žmogus yra atkurtas žmogus; tai Kristaus, ano Didžiojo Menininko, kūrinys, kuriame jo pirmykštė dieviškoji idėja švyti visu skaidrumu, daug ryškiau negu rojaus gyvenime. Kristus veda žmogų priekin, nes pats žmogus nori eiti priekin. Kristus negali žmogaus palikti šioje tikrovėje, nes ne ji sudaro tikrąją žmogaus būtį. Todėl Jis iš pat pradžios pasakė, kad ne ramybės atnešti atėjęs, bet kalavijo ir sukelti „žmogaus prieš jo tėvą, dukters prieš jos motiną ir marčios prieš jos uošvę" (*Mt 10, 34*). Jo žygis žemėje turėjo būti ne pasitenkinimas, bet veržlumas ir kova, nes pasitenkinimas būtų reiškęs sustojimą, kas žmogui iš esmės yra nepriimtina. Kristus nori matyti žmogų laimingą. Tačiau šitą laimę Jis stato ne ant psichologinių malonių pergyvenimų, bet ant idealinės metafizinės žmogaus prigimties, išskleistos pagal jos pirmavaizdį. *Kristaus žadama laimė yra žmogaus būties sudievinimas.* Kadangi ši tikrovė dar nėra sudievinta, todėl joje žmogus ir negali būti laimingas. Užtat Kristus nurodo į aną transcendentinę tikrovę kaip į tikrąją žmogaus tėviškę ir į tikrąją jo buvimo ir jo laimės vietą. Inkvizitorius netiki į transcendentinį gyvenimą, todėl jam Kristaus nurodymas yra tik nerealaus idealisto mostas, kurį jis stengiasi pataisyti priartindamas prie šios apčiuopiamos tikrovės. Inkvizitoriui atrodo, kad Kristus nepasiliko ištikimas žemei. Todėl jis deda pastangų šitą ištikimybę sugrąžinti bent Jo palikimui. Ir vis dėlto inkvizitorius, net ir kažkaip stengdamasis, negali paneigti tos žmogiškosios „inquietum cor", kuri glūdi kiekviename ir kurią reikia galų gale patenkinti. Jis tai gerai supranta. Tik jis pasirenka labai savotišką patenkinimo būdą. *Inkvizitorius užmuša šitą troškimą ir nerimą.* Jis padaro žmogų nebe žmogumi. Iš inkvizitoriaus rankų išėjęs „perkurtas"

žmogus jau nebeturi ano augustiniškojo nerimo ne todėl, kad šis būtų patenkintas, bet todėl, kad šis yra sunaikintas sunaikinus žmoguje asmenybę su jos laisve, su jos sąžine ir su jos apsisprendimu. Inkvizitorius nori būti žmogaus atpirkėjas kaip ir Kristus. Bet šitas jo „atpirkimas" yra žmogaus išvadavimas iš jo paties. *Žmogaus nužmoginimas yra inkvizitoriaus darbo pasėka.*

Tuo tarpu Kristus šitą žmogaus širdies nerimą bei troškulį pripildo dieviškuoju turiniu ir tuo pačiu jį užgesina. Kristus žmogaus nerimo anaiptol nenaikina. Priešingai, Jis jį dar padidina ir išvysto ligi aukščiausio laipsnio. Jokios kitos pasaulėžiūros žmonės neturi tokių didelių ir tokių gilių vidaus konfliktų kaip krikščioniškosios. Niekam skirtumas tarp idealo ir tikrovės nėra taip skausmingai jaučiamas kaip krikščioniui. R. Guardini, kalbėdamas apie krikščionies dvilypį pobūdį, pastebi, kad „išganymas ir atgimimas nereiškia, kad žmogus būtų tarsi užburtas, bet kad jame yra padaryta nauja pradžia. Blogis, apie kurį tu kalbi, *yra*, bet nauja pradžia taip pat. Krikščionis nėra paprasta būtybė, bet beveik galima būtų pasakyti — kova. Jis yra mūšio laukas ir todėl susideda iš dviejų, kurie kovoja: senasis žmogus, įsišaknijęs savame sukilėliškame Aš, ir naujasis, suformuotas iš Kristaus" [1]. Kristus kaip tik parodo, kokia yra visos šitos kovos prasmė ir kur žmogus gali rasti galutinę ir pilnutinę taiką. Priešais žmogų Kristus pastato Dievą kaip jo turinį ir jo tikslą bei prasmę. Puiki svajonė „būsite kaip dievai"—„eritis sicut dii",— suviliojusi pirmuosius žmones, yra Kristaus įvykdoma visoje jos pilnatvėje. Žmogaus sudievinimas yra Kristaus idealas, kurį Jis skelbia ir kuriuo Jis grindžia visą savo kuriamą Karalystę.

Bet į šitą idealą artintis ir jo siekti turi pats žmogus: savo paties atvirumu, savo paties apsisprendimu ir savo paties atsakingumu. Žmogaus dieviškumas yra malonė, ateinanti iš Kūrėjo. Tačiau žmogus turi jai atsiverti, ją priimti ir už ją apsispręsti. *Kelias į žmogaus sudievinimą eina tiktai per žmogaus laisvę.* Tik laisvas žmogus yra pasiruošęs priimti į save Dievą. Todėl laisvės išlaikymas yra paruošiamoji religinio atpirkimo bei perkeitimo sąlyga. Štai kodėl inkvizitorius nuolatos Kristui prikaišioja, kad šis, užuot žmogui laisvę atėmęs, ją dar labiau padidino. Iš tikro žmogaus laisvė yra pagrindinis Kristaus tei-

[1] Der Herr, 621 p., Würzburg, 1937.

gimas. Kristus — tai pripažįsta ir inkvizitorius — nepadarė nieko, kas būtų galėję žmogaus laisvę pažeisti. Laisvės pagarba buvo viena iš pagrindinių Kristaus elgesio taisyklių. Tai buvo nuosekli išvada iš visos Kristaus metafizikos. Kaip inkvizitorius, vesdamas žmogų atgal į gyvuliškąją būseną, turėjo žmogaus laisvę paneigti, taip Kristus, vesdamas žmogų į dieviškąją būseną, turėjo laisvę pabrėžti. Laisvė, kaip sakėme, yra nuolatinis šauksmas į objektyvinę metafizinę laimę. Tačiau juk Kristus yra vadovas šiame kelyje. Todėl Jis kaip tik ir turi nuolatos gaivinti aną šauksmą, kad šis nuolatos žmogų ragintų nesustoti ir nepavargti. Be abejo, psichologinei subjektyvinei laimei šitoks gaivinimas yra nepalankus. Laisvės pabrėžimas Kristaus moksle ir Jo darbuose susikerta su žmogaus siekiama psichologine laime. Todėl inkvizitorius ir sako, kad Kristus neša „nerimą, sąmyšį ir nelaimę žmogui". To neneigia nė pats Kristus pastebėdamas, kad atnešęs pasauliui ne ramybę, bet kalaviją ir sukėlęs vaikus prieš tėvus ir gimines prieš gimines. Tačiau kadangi subjektyvinė psichologinė laimė Kristui mažai terūpi, todėl jis ne per daug paiso tų kančių, kurios šios rūšies laimę ardo. Kristaus pagrindinis siekimas yra objektyvinė metafizinė laimė, kylanti iš žmogiškosios prigimties perkeitimo ir iš šios tikrovės atnaujinimo. Todėl visas Kristaus dėmesys yra sutelktas pergalėti anoms *tikrosios* laimės kliūtims, kurias sudaro dalis, laikas ir reliatyvumas. O šitoms kliūtims pergalėti pagrindinė priemonė yra žmogaus laisvė. Nuosekliai tad Kristus laisvę ir gaivina ją didindamas bei pabrėždamas. Pagrindinis Jo pažadas yra išreikštas Jo paties žodžiais: „Aš padarysiu jus laisvus".

Bet kaip tik šitoje vietoje iškyla skaudi ir sunkiai išsprendžiama problema. Ją iškelia pats inkvizitorius, ir kaip tik dėl jos jis jaučiasi turįs drąsos stoti prieš Kristų. Kalbėdamas, kaip Kristus atmetęs dykumų dvasios pasiūlymą nužengti nuo šventyklos stogo, inkvizitorius pastebi: „Be abejo, Tu tada pasielgei išdidžiai ir kilniai, kaip Dievas. Bet ar žmonės, tie silpni ir maištingi padarai, ar jie yra dievai?.. Ar daug tokių kaip Tu?" Inkvizitoriaus pažiūra, tokių esama tik mažos saujelės. Tai išrinktieji ir stiprieji, prie kurių savo metu norėjo prisidėti ir jis pats. Tačiau visa minia, visi tūkstančiai milijonų yra silpni, nesugebą pakelti savo laisvės, nepajėgią savarankiškai apsispręsti ir elgtis. Ką su jais daryti? Ar jie turi jau žūti? Ar jie nėra skirti laimei? Ar jie jos nenori? „Ar jie turi būti

tik medžiaga stipriesiems?"— klausia inkvizitorius. Iš tikro klausimas yra labai aštrus. Žmonijos istorijoje visados buvo daug tokių, kuriems Kristaus atneštoji laisvė buvo per sunki ir Kristaus skelbiamoji laimė per tolima. Todėl gal iš tikro inkvizitoriaus pusėje yra tiesa? Gal jis tinkamai pasielgė pataisydamas Kristaus mokslą? Juk jeigu dauguma žmonių yra per silpni pakelti Kristaus etikai, ar nereikia tad jiems palengvinti šios naštos? Jeigu Kristaus mokslas yra skirtas tik išrinktiesiems ir stipriesiems, ar nereikia jo pritaikyti ir prie silpnųjų? Inkvizitorius taip ir padaro. Todėl ar jis nėra teisus?

R. Guardini linksta atsakyti į šitą klausimą *teigiamai.* Kalbėdamas, kaip jam Dostojevskio legendą beskaitant kilusi abejonė, ar legendos Kristus iš tikro nėra kartais „eretikas", jis pastebi, jog „šitame Kristuje krikščioniškumas yra absoliutinis atsakingumas ir sykiu nepaprastumas. Šis krikščioniškumas neturi jokio santykio su ta sritimi, ant kurios juk stovi žmogus, būtent su kasdieniniu vidutiniškumu". Guardini'o nuomone, „grynos viršūnės ir grynos gelmės yra kraštutinės vertybės". Tuo tarpu gyvenimo „negali būti, jeigu jis neturi vidurinės srities". Dostojevskio legendoje šitos vidurinės srities kaip tik nesą. Apskritai „galbūt aštriausias priekaištas, kurį galima iškelti Dostojevskio žmogiškojo buvimo vaizdui, yra tas, kad iš jo iškrinta vidurinė sritis. Tai staiga paaiški pastebėjus, kad jo romanų žmonės visa daro, išskyrus viena: nė vienas iš jų nedirba". Šis bendras Dostojevskio polinkis, Guardini pažiūra, apsireiškia ir „Didžiojo inkvizitoriaus legendoje". Ir joje nėra kasdieninės vidurinės srities. Todėl jos krikščioniškumas kaip tik dėl to „darosi nerealus", o legendos Kristų Guardini šitaip apibūdina: „Jis yra atitrūkęs Kristus. Kristus tik pats sau. Jis neturi ryšio su Tėvu pasaulio linkui ir su pasauliu Tėvo linkui. Jis nemyli pasaulio, koks jis yra, ir nekelia jo realiai aukštyn. Jis nėra Pasiųstasis ir Išganytojas. Jis nėra Tarpininkas tarp tikrojo Tėvo danguje ir tikrojo žmogaus. Jis į nieką nėra atsirėmęs. Jis sukrečia, tačiau ne iš aiškaus punkto ir neaiškiam tikslui. Jo atneštas sukrėtimas pasidaro be išeities ir baigiasi neviltimi". Todėl Guardini ir klausia: „Ar šitokio Kristaus atžvilgiu didysis inkvizitorius nėra galų gale teisus?" [2]. Be abejo, jeigu legendos Kristus iš tikro yra paneigęs kasdienybę, jeigu Jis jos nepaiso ir

[2] Religiöse Gestalten, 121—124 p.

santykių su ja neturi, savaime suprantama, kad Jis virsta svajotoju, atitrūkusiu nuo tikrovės, pasaulį sukrečiančiu, bet jo nestatančiu, greičiau ardančiu, nes paneigiančiu jo išvidinę sąrangą. Tuomet verta, kad Jo mokslas būtų pataisytas. Tuomet šis Kristus iš tikro Krikščionybės atžvilgiu yra eretikas, teisingai inkvizitoriaus nusprendžiamas sudeginti ant laužo. Tačiau ar taip yra? Ar iš tikro Dostojevskis atvaizdavo Kristų kaip neturintį po savo kojomis kasdienybės, o inkvizitorių — kaip tikrovę jaučiantį žmogų? Šitas klausimas išsisprendžia savaime, išsprendus, iš vienos pusės, Dostojevskio, iš kitos — Krikščionybės santykius su kasdienine gyvenimo sritimi.

R. Guardini daro Dostojevskiui priekaištą, esą jo kūryboje žmogiškojo buvimo vaizdui stingą vidurinės kasdieninės srities, kurioje žmogus stovi ir be kurios gyvenimas yra neįmanomas. Kaip aiškų šios stokos pavyzdį Guardini nurodo darbo trūkumą Dostojevskio personažuose pastebėdamas, kad „darbas čia apima visą kasdieninio buvimo sferą su jo vargu, su jo atsakingumu ir su jo kilnumu" [3]. Reikia su Guardini'u sutikti, kad Dostojevskio romanų veikėjai *nedirba.* Taip pat reikia sutikti, kad darbas išreiškia kasdieninio buvimo sferą su visu jos turiniu. Tačiau vargiai galima sutikti su išvada, kad Dostojevskio vaizduojamajame žmogaus buvime būtų iškritusi vidurinė kasdienybės sritis. Tiesa, iš šito buvimo yra iškritęs darbas, tačiau tik todėl, kad jis Dostojevskiui yra periferinis žmogiškajam buvimui dalykas, kuriam jis didesnės reikšmės neskiria ir todėl jo į žmogaus vaizdą neįtraukia. Tačiau su darbu dar neiškrinta kasdienybė. Darbo nebuvimas Dostojevskio pasaulyje rodo ne kasdienybės stoką, bet tik tai, kad Dostojevskis šitą kasdienybę mėgina reikšti ne darbu, bet *kuo kitu.* Pats Guardini yra teisingai pastebėjęs skirtumą tarp vakarietiškosios literatūros personažų ir Dostojevskio sakydamas: „Dostojevskio personažų visumoje gali būti drauge tokios mintys, tendencijos ir dvasinės jėgos, kurios vakarietiškų personažų sąrangą iš tikro susprogdintų". Todėl Dostojevskio veikalų vieningumas „yra kitaip pagrįstas, negu kuriame nors prancūziškame ar vokiškame romane" [4]. Tas pat pasakytina ir apie kasdienybės išreiškimą. Dostojevskio veikėjai gyvena kasdieninį gyvenimą ir taip lygiai

[3] Plg. op. cit., 232 p.
[4] Op. cit., 114 p.

yra įsišakniję vidurinėje buvimo srityje, kaip ir bet kuris žmogus. Viršūnės bei gelmės ir jiems yra tik kraštutinės vertybės, į kurias jie nusileidžia tik retą momentą. Tačiau šitą kasdienybę, šitą vidurinę buvimo sritį Dostojevskio veikėjai išreiškia *kitaip* negu Vakarų žmogus.

Ketvertą metų besibastydamas po įvairius Vokietijos užkampius, šios studijos autorius nėra pastebėjęs, kad, artinantis vakarui, vokiečiai paliktų savo darbą laukuose, namuose, dirbtuvėse, išeitų prie savo sodybų vartelių, susėstų krūvelėmis ir pradėtų begalinius pokalbius, besitęsiančius ligi išnakčių. Tuo tarpu Rusijoje tai yra įprastas dalykas. Darbas vokiečiui užima visą dieną. Pokalbiams yra skirtas sekmadienis. Tačiau šešetą dienų tylėjęs žmogus nedaug ką gali pasakyti septintąją dieną. Todėl pokalbis Vokietijoje ir apskritai Vakaruose nėra sudėtinė žmogiškojo buvimo dalis. Jis stovi periferijoje, kaip Rusijoje ir apskritai Rytuose darbas. Rusiškasis žmogus darbui neskiria viso laiko, nes jo pergyvenime darbas neapima ir neišreiškia viso žmogaus. Kai tik saulė pasvyra į vakarus, rusas palieka savo užsiėmimą ir eina pas kitus ne darbui tęsti, kaip tai daro mergaitės vokiečių kaimuose, susirinkdamos į „Wohnzimmer" ir susėsdamos aplink besikūrenantį pečių; ne, rusas eina pas kitus — *pasikalbėti.* Ir šituose pokalbiuose kaip tik atsiveria rusiškoji kasdienybė su savo vargu, su savo atsakingumu ir su savo kilnumu. Vakarietiškasis žmogus reiškiasi *darbu.* Rusiškasis žmogus reiškiasi *kalba.* Kasdieninė vakariečio buvimo forma yra *užsiėmimas.* Kasdieninė ruso buvimo forma yra *pasikalbėjimas.* Vakarietis būna dirbdamas, rusas būna kalbėdamasis. Todėl Vakarų pergyvenimo pradžioje stovi *veiksmas* — „Fausto" idėja. Rytų pergyvenimo pradžioje stovi *žodis* — Evangelijos idėja. Rytams pastovus bei atkaklus darbas yra retas atsitikimas ir todėl kraštutinė vertybė. Vakarams gilus, žmogaus bei pasaulio problemas gliaudąs žodis yra filosofų specialybė ir taip pat kraštutinė vertybė. Rytuose visi filosofuoja, Vakaruose visi dirba. *Žodis ir darbas yra Rytų ir Vakarų reiškimosi bei buvimo formos ir tuo pačiu kasdienybės apraiškos.* Vakarietiškoji kasdienybė pasirodo bei įvyksta darbe, rytietiškoji — žodyje.

Šituo skirtumu mes išsprendžiame Dostojevskio kūrybinio pasaulio ryšį su kasdieniniu buvimu. Darbo jame nėra. Tai tiesa. Užtat jame pilna pokalbių. Kiekvienam, kas skaito Dostojevskio romanus, tuojau krinta į akį be-

galiniai jo veikėjų pasikalbėjimai, kuriuose atsiveria visas jų gyvenimas ir eina paties kūrinio veiksmas. Visa, ką Dostojevskis rašo prieš veikėjų pasikalbėjimus, visa, ką jis įterpia į juos, ir visa, kuo jis vieną pokalbį sujungia su kitu, yra tiktai raiščiai, tik sausgyslės, bet ne pats kūrinio kūnas ir tuo labiau ne jo siela. Dostojevskio kūrinių gyvybę sudaro jo personažų kalbos, kurios ir pastūmėjo Merežkovskį šiuos kūrinius laikyti ne epais, bet dramomis. Mes jas ne kartą laikome Dostojevskio kūrybos *individualine* savybe. Tuo tarpu iš tikro tai yra *rusiškojo žmogaus* savybė. Rusas kalba visur ir visados. Bet jis kalba ne paviršutiniškai, ne apie orą, šeimą, pažįstamus, nuotykius; rusas *filosofuoja*. Būties problemos užima centrinę rusiškųjų pasikalbėjimų vietą. Todėl filosofuoja ir Dostojevskis savo romanuose. Šiuo atžvilgiu, kaip ir daugeliu kitų, jis yra nepaprastai rusiškas rašytojas. Jis yra atskleidęs rytietiškojo žmogaus sielą ne tik tuo, kad iškėlė daugybę Vakarams nepažįstamų problemų, bet ir tuo, kad jis parodė patį šio žmogaus buvimą, kuris yra kitoks negu Vakarų žmogaus. Kitokia tad čia yra ir kasdieninė šio buvimo sritis. Dostojevskio veikėjai vaikščioja vienas pas kitą ir kalbasi. Darbo jie nedirba. Tačiau tai nereiškia, kad jie gyvena anas viršūnių ir gelmių retas akimirkas. Anaiptol. Gilūs pokalbiai, savęs nagrinėjimas, kankinimasis dėl neišsprendžiamų problemų yra retos akimirkos vakarietiškajam žmogui. Tačiau rusiškasis žmogus gyvena jomis visą laiką, nes jis yra problematinis pačioje savo dvasios sąrangoje. Rusiškajam žmogui visa tai yra pati paprasčiausia kasdienybė. Žodis ir pokalbis yra jos natūraliausia ir suprantamiausia rusiškoji išraiška. *Rusiškoji kasdienybė prabyla per kalbą.* Todėl Dostojevskio veikėjus reikia laikyti pačiais paprasčiausiais žmonėmis. Jie yra kasdieniniai ne tik savo socialine padėtimi: kunigaikščių ir grafų pas Dostojevskį yra nedaug, palyginus su Tolstojumi. Jie yra kasdieniniai ir savo rūpesčiais, išreiškiamais pokalbiuose, nors Vakarams gali atrodyti, kad šie žmonės yra kažkokie gelmių atskleidėjai ir todėl neturį ryšio su vidurine buvimo sritimi. Iš tikro jie gelmes atskleidžia. Tačiau jiems yra *kasdieniška* šitas gelmes atskleisti. Gelmės ir kasdienybė rusiškajame žmoguje nėra taip atsidalinusios, kaip vakariečio dvasioje. Todėl jų atskleidimas įvyksta ne retomis akimirkomis, bet visu buvimo plotu, kuris yra išreiškiamas žodžio priemone. Taip yra ne tik pas Dostojevskį.

Taip yra ir pas kitus senuosius rusų rašytojus. Tik komunizmas, atnešęs į Rusiją vakarietiškąją darbo idėją, persunkė dabartinę rusų literatūrą „dirbančiaisiais personažais". Tuo tarpu prieškariniai rašytojai teikė pirmenybės „kalbantiesiems personažams". Tačiau ir vieni, ir kiti yra *kasdieniniai* žmonės, stovį kasdienybėje ir vedą kasdienos gyvenimą. Jeigu Dostojevskio romanuose šie „kalbantieji personažai" yra ryškiausi, tai ne dėl to, kad jie būtų nuo kasdieninės tikrovės atitrūkę, bet dėl to, kad jie yra tipiškai rusiški. Jie yra rusiškosios sielos ir tuo pačiu rusiškosios kasdienybės koncentruota išraiška, išeinanti aikštėn ne darbo, bet pokalbio pavidalu. Pirmas tad klausimas, ar legendos Kristus turi ryšio su kasdienybe, Dostojevskio bendrosios kūrybos atžvilgiu reikia atsakyti teigiamai: *legendos Kristus, kaip ir visi kiti Dostojevskio veikalų personažai, stovi kasdieniniame buvime.*

Tačiau Guardini'o priekaištas tuo dar nėra pilnai atsakomas. Kasdieninį buvimą prieš mūsų akis išvynioja tarsi kokią drobę ne Kristus, bet inkvizitorius. Juk jis prikaišioja Kristui, esą šis žmogų per aukštai supratęs, paisęs tik stipriųjų, o paniekinęs mažutėlius ir todėl savo mokslą padaręs išimtinių valandėlių teorija, bet ne kasdienos atrama. Tuo tarpu inkvizitorius atsigrįžęs į šią kasdienybę ir prie jos pritaikęs Kristaus paskelbtų viršūnių dėsnius. Tuo būdu jis, o ne Kristus, nusileidęs į kasdienybės slėnius, čia radęs milijonus kasdieninių žmonių ir juos padaręs laimingus. Tačiau mes visi žinome, kad legendos Kristus nesutinka su šitokia inkvizitoriaus pataisa, su jo kasdienybe, su jo mažutėlių ir silpnųjų meile. Pats inkvizitorius gerai žino, kad Kristaus tyla reiškia visų jo pataisų ir darbų pasmerkimą. Ar tad galų gale šitas Kristus neneigia kasdienybės, atmesdamas inkvizitoriaus sumanymus? Ar jis nėra „atitrūkęs Kristus", ką jam prikaišioja Guardini? Atsakant į šituos klausimus, iškyla Krikščionybės santykis su kasdieninio buvimo sritimi.

Reikia sutikti, kad kasdienybė ir vidutinybė yra plačiausia žmogaus būsena. Teigiamo ar neigiamo entuziazmo momentai yra reti ir paprastai labai trumpi. Ekstazė yra tik praeinanti vaivorykštė ant tamsaus mūsų būties skliauto. Tuo tarpu visas skliautas, visa ta tikrovė, kurioje mums tenka gyventi, yra paprasta, pilka, kasdieninė ir vidutinė. Joje nėra nei ypatingai aštrios neapykantos, nei ypatingai karštos meilės; nei visiškos negalios, nei didžios galybės; nei juodo nusiminimo, nei ži-

buriuojančio džiaugsmo. Viskas čia maždaug lygu ir maždaug vienoda. Žmogus gyvena šioje lygumoje, retai patirdamas stipresnių smūgių ar didesnės laimės. Ir šita pilka lyguma apsupa kiekvieną žmogų — net genijų, net šventąjį. Genijų įkvėpimas ir šventųjų ekstazė taip pat yra tik švystelėjančios vaivorykštės. Gali jos būti šviesesnės negu kitų; gali jos palikti gilesnių pėdsakų ir jų autoriuose, ir visuomenėje, tačiau jos praeina susiliedamos su pilku mūsų būties skliautu. *Kasdienybė ir vidutinybė yra neperkeisto šios tikrovės žmogaus likimas.* Jos nepaisyti ir ją paneigti reikštų paneigti nuolatinę žmogaus būseną ir viską statyti ant tų retų valandėlių, kurios nežinia kada atsiranda ir nežinia kur pradingsta. Todėl Krikščionybė kasdieninį žmogaus buvimą pripažįsta, jį ima tokį, koks jis yra, ir stengiasi jį pašvęsti. Krikščionybė laimina žmogų ne tik klaupiantį prieš altorių Kunigystės ar Moterystės sakramentui, bet ir einantį kelionėn, ir pagimdžiusį kūdikį, ir pasistačiusį naują namą ar paruošusį velykinį stalą. Šiuo atžvilgiu Krikščionybė esmingai skiriasi nuo visų tų religijų, kurios vieninteliu Dievui veikti objektu renkasi ekstazės momentą ir net dirbtinėmis priemonėmis (smilkalai, svaigieji gėrimai, šokis, seksualinis dirginimas...) stengiasi šią ekstazę pažadinti. Krikščionybės veikimo plotas yra *visa* žmogiškoji egzistencija: su jos pakilimais, su jos puolimais ir su jos plačiomis lygumomis. Pakilusį žmogų ji stiprina, kad jis nuo šių viršūnių nenupultų, apsvaigęs sava asmenine puikybe; puolusį žmogų ji pakelia ir jam atleidžia; lygumose gyvenantį žmogų ji pašvenčia ir nuolatos kviečia aukštyn. Kasdienybė krikščioniškajame buvime sudaro integralinę dalį.

Ir vis dėlto mes visi jaučiame, kad kasdienybė ir vidutinybė nėra *tikroji* mūsų būsena. Tegul pakilimo momentai esti ir trumpi, tačiau mes juos vertiname labiau negu aną visą plačią ir ilgą kasdieninę lygumą. Kasdienybėje mes esame uždaryti. Jos mes negalime ilgesnį laiką palikti. Į ją mes atkrintame nuolatos. Ir vis dėlto mes *norime* ją palikti, mes *ilgimės* anų vaivorykštinių prošvaisčių, mes *negalime* susitaikyti su mintimi, kad kasdienybė būtų *be* šitų prošvaisčių ir *be* užsidegimo. Galimas daiktas, kad nuolatinės ekstazės mes nepakeltume: ji mus turbūt sudegintų lyg ugnis. Bet nuolatinės kasdienybės mes taip pat nepakeliame. Ji mus dusina tarsi tanki skara. Iš ekstazės mes krintame į kasdienybę pasilsėti. Iš kas-

dienybės mes kylame į ekstazę atsikvėpti ir įsigyti naujos ugnies. Kasdienybę žmogus pakelia tik dėl to, kad anie reti momentai jam duoda jėgos, palaiko jo džiaugsmą ir jo viltis. Nors žmogaus buvimas didžiausiu savo plotu vyksta kasdienybėje, tačiau savo galią ir savo prasmę jis semia ne iš kasdienybės, bet iš anų retų momentų. Nors kasdienybė yra labai plati, tačiau vis dėlto ji yra *tik praėjimas.* Tai, ko mes siekiame ir ką mes laikome *tikrąja* žmogaus būsena, yra iškilimas aukščiau už kasdienybę. Be abejo, mes žinome, kad šioje neperkeistoje tikrovėje šitas iškilimas praeina ir net didžiausia ekstazė pasibaigia. Užtat šituos čia, žemėje, pasitaikančius momentus mes padarome nuolatiniais bei pastoviais transcendentinėje tikrovėje, kurioje buvimas virsta pasigėrėjimu ir meile arba kančia ir neapykanta. Mes žinome, kad kasdienybė ir vidutinybė yra šios tikrovės apraiškos, kad jos kyla iš mūsosios tikrovės sąrangos ir todėl joje negali būti nei paneigiamos, nei pergalimos. Tačiau mes taip pat žinome, kad jos nėra esmingai susijusios su idealine žmogaus prigimtimi; kad jos nėra žmogui nei amžinos, nei fatališkos; kad jų pergalė įvyksta su visos šios tikrovės pergale. Juo arčiau mes einame prie idealinio žmogiškojo buvimo, kuris kaip tikslas stovi visų mūsų esminių pastangų gale, juo labiau nusikratome kasdienybe ir vidutinybe. Žmogaus pirmavaizdžio įvykimas žmogiškojoje tikrovėje reiškia sykiu kasdienybės pergalėjimą ir žmogaus išvadavimą iš kasdieninės būsenos.

Šitaip supratus kasdienybės santykį su žmogiškuoju buvimu, bus lengva suprasti ir Kristaus bei Krikščionybės nusistatymą šios plačiausios, bet sykiu praeinančios ir nenorimos žmogiškojo gyvenimo srities atžvilgiu. „Didžiojo inkvizitoriaus legendoje" nėra nieko, iš ko galima būtų padaryti išvadą, kad Kristus kasdienybę neigia, jos nepaiso, su ja santykių neturi. Tačiau, iš kitos pusės, aiškiai matyti, kad *Kristus nei savo mokslo, nei savo dorovės kasdienybe negrindžia. Kristaus Evangelija yra skirta kasdieniniam žmogui, bet savyje ji nėra kasdieninė.* Kasdienybė nėra tasai pagrindas, kuris laikytų Evangelijos mokslą. Kristui kasdienybė yra toji žmogiškojo buvimo sritis, kurią reikia pergalėti. Jau pats Kristaus pasirodymas *žemėje* reiškia kasdienybės pripažinimą. Kristus ateina į žemę, į šią konkrečią patiriamą žemę, vadinasi, į kasdienybę, nes žemėje kasdienybė yra esminė mūsojo buvimo forma. Jis daro stebuklus priešais Sevilijos

katedros duris, *aikštėje*, kur, Putino žodžiais tariant, „vargų vargeliai per dienas dūsaudami vaikšto". Legendos Kristus neina į pačią katedrą ir į ją nesiveda žmonių. Buvimas katedroje jau būtų nebe kasdienybė, bet retas šventadieninis momentas. Kristus kaip tik šio momento vengia. Jis susitinka su žmonėmis kasdieninėje plotmėje. *Sevilijos aikštė yra kasdienybės simbolis.* Leisdamas joje Kristui pasirodyti, Dostojevskis kaip tik pabrėžė Kristaus ryšį ir jo santykius su kasdieniniu žmogiškuoju buvimu. Tačiau, iš kitos pusės, Kristus pasirodo ne tam, kad šitą kasdienybę patvirtintų, pagirtų ir joje pasiliktų. Jis pasirodo tam, kad kasdienybę pergalėtų. Iš visos inkvizitoriaus kalbos matyti, kad Kristus kasdienybę laiko praeinančiu ir turinčiu praeiti dalyku; kad Jis stato žmogui tokių reikalavimų, kurie pralenkia kasdieninę būseną ir stumia žmogų į anuos vaivorykštinius momentus. Kasdienybė Kristui yra išeities taškas: Jis ateina pas kasdieninį žmogų. Bet Jis nori šitą kasdieninį žmogų išvesti iš jo kasdienybės ir pakelti jį viršum vidutinybės. Ir tai yra visai nuosekli išvada iš pagrindinio Kristaus nusistatymo žmogaus prigimties atžvilgiu. Kristus, kaip sakėme, atsiremia ne į tai, kas žmoguje yra gyvuliška, bet į tai, kas jame yra dieviška. *Dieviškasis žmogaus pirmavaizdis yra Kristaus žygio atrama.* Tuo tarpu šitas pirmavaizdis jokia prasme netelpa kasdienybėje. Priešingai, jis yra kasdienybės pergalėjimas. Todėl Kristus, nurodydamas žmogui kelią į jo pirmavaizdį ir jį šiuo keliu vesdamas, kaip tik tolina jį nuo kasdienybės, išvaduoja jį iš kasdieninio banalaus buvimo ir artina prie anų vaivorykštinių akimirkų, kurios turinčios perkeistajame buvime virsti normalia ir nuolatine žmogiškąja būsena. Todėl Kristus nėra svajotojas, kuris kasdienybės nematytų. Bet Jis nėra nė realistas ta prasme, kad tik kasdienybę tematytų ir apie jokį aukštesnį žmogaus pakėlimą negalvotų. *Kasdienybė Kristui yra praėjimas.* Šiuo atžvilgiu Kristus patenkina giliausią žmogaus norą išsivaduoti iš kasdieninio buvimo, iš jo iškopti ir anuos retus, tačiau neapsakomos vertės turinčius momentus paversti pastoviu savo gyvenimo būdu.

Tuo tarpu inkvizitoriaus santykiai su kasdienybe jau yra visiškai kitokie. *Inkvizitorius mato tiktai kasdienybę.* Pakilimas viršum jos, tie trumpi ekstatiniai momentai jam yra tik išimtys, tik praeinantieji švystelėjimai, kurių negalima paisyti ir kuriais nieko negalima grįsti. *Inkvizi-*

torius praėjimu laiko ne kasdienybę, bet žmogiškojo gyvenimo viršūnes. Kasdienybė jam yra tikroji ir vienintelė žmogaus būsena, amžina bei pastovi žmogaus buvimo sritis. Neigdamas transcendentinę tikrovę, netikėdamas nei į Dievą, nei į sielos nemirtingumą, inkvizitorius visai nuosekliai neigia ir bet kokį ekstatinį buvimą anoje tikrovėje, bet kokį aukštesnį pakilimą ir tuo pačiu neišvaduojamai žmogų uždaro kasdienybėje. Visa, kas išeina iš kasdienybės ribų, inkvizitoriui yra nerealu: tai tik sapnas, kuris, nors ir gražus, nyksta atbudimo akimirką. Todėl Kristui jis ir prikaišioja, kad šis atrėmė savo mokslą į sapno būtį. Pats inkvizitorius stropiai vengia šios klaidos ir visu savo minties svoriu atsiremia į realybę, kuria vienintele laiko kasdieninį buvimą. Inkvizitoriaus klaida yra ne ta, kad jis kasdienybę regi — ją regi ir Kristus, bet ta, kad jis ją suabsoliutina, paversdamas ją vienintele ir nepakeičiama žmogaus būsena. Inkvizitorius stovi priešais Kristų ne kaip realistas prieš svajotoją, bet kaip transcendentinės dieviškosios tvarkos neigėjas priešais jos gynėją ir vykdytoją.

Tačiau šitoks inkvizitoriaus nusistatymas yra neatsitiktinis. Jis išplaukia iš pagrindinio jo principo, iš jo paslapties, kad anapus karsto yra tik mirtis. Jeigu ši tikrovė yra viskas, tuomet ir kasdienybė yra viskas, nes kasdienybė yra šios tikrovės būsena. Tuomet, be abejo, nėra reikalo „tarnauti beprotybei", vadinasi, *idealui*, kurį skelbia Kristus, nes jokio idealo nėra. Idealas yra tik sapnas, tik mūsų vaizduotės padaras, išnykstąs sykiu su šios vaizduotės žlugimu. Inkvizitoriaus paklausimas Kristui, ar silpnieji, vadinasi, kasdieniniai ir vidutiniški žmonės, turi būti tik medžiaga stipriesiems, yra klaidingas pats savyje. Jau pats skirtumas tarp silpnųjų ir stipriųjų yra klaidingas. Jis kyla ne iš žmogiškosios prigimties, kokia ji yra savyje, bet iš inkvizitoriaus pažiūrų. Stiprieji, inkvizitoriaus supratimu, yra tie, kurie gyvena anų retų pakilimo momentų gyvenimą. Kaip šie pakilimai yra reti, taip ir tokie žmonės yra reti. Kaip šie pakilimai yra nerealūs, taip ir tokie žmonės nerealūs. Jais galima stebėtis, juos galima laikyti šventaisiais ir išrinktaisiais, gal net genijais ir dievais, tačiau ne jie atstovauja tikrajai žmonijai. Jie yra tik išimtys. Tuo tarpu realus ir tikras žmonijos gyvenimas, inkvizitoriaus pažiūra, vyksta kasdienybėje. Todėl silpnieji yra tie, kurie gyvena šitą kasdieninį gyvenimą, vidutinišką, lygų ir pilką. Jų yra milijonų milijonai. Jie

sudaro konkrečią šios tikrovės žmoniją. Jie todėl ir turį būti pagrindas religijos įtakai. Galimas daiktas, kad stiprieji jau šioje žemėje eina paskui Avinėlį kaip anie Apokalipsės pažymėtieji. Tačiau jų yra tik dvylika tūkstančių iš kiekvienos giminės (plg. *Apr 7, 4*). O kurgi visa giminė? Visa giminė, inkvizitoriaus mintimi, gyvena kasdieninį gyvenimą ir garbina moterį, sėdinčią „ant skaisčiai raudono žvėries", apvilktą „purpuru ir škarlatu ir papuoštą auksu, brangiais akmenimis ir perlais" (*17, 3—4*).

Šitas skirtumas, kurį inkvizitorius taip stipriai pabrėžia ir ant kurio stato visas savo „pataisas", kaip tik kyla iš kasdienybės suabsoliutinimo ir įamžinimo. Kristus tokio skirtumo nežino. Kristui nėra nei stipriųjų, nei silpnųjų. Visi žmonės Kristui yra pašaukti į idealinį žmogiškąjį gyvenimą anoje transcendentinėje tikrovėje, nes visi yra sukurti pagal vieną ir tą patį dieviškąjį pirmavaizdį. *Kasdienybę pergalėti ir šį pirmavaizdį įvykdyti yra visų pagrindinis troškimas, uždavinys ir galutinis tikslas.* Todėl ir patys silpniausieji Kristui yra stiprūs, nes ir jie gali bei turi šio tikslo siekti. O jeigu jie jo nesiekia, jeigu jie savo pirmavaizdžio atsisako ir pasilieka kasdienybėje, tai yra jų laisvo apsisprendimo dalykas. Pagerbdamas laisvę kaip pagrindinę žmogiškosios prigimties savybę, Kristus pagerbia ir laisvą apsisprendimą už kasdienybę. Tačiau šitas apsisprendimas kyla ne iš žmogaus silpnybės, bet kaip tik iš jo stiprybės: *iš jo laisvės.* Iš kitos pusės, stiprieji yra visados silpni, nes ir jiems visados gresia pavojus pulti. Ir juo aukščiau jie yra iškilę, juo šita grėsmė yra didesnė. Pirmykščio Šviesnešio tragedija tyko kiekvieną, net ir tobuliausią, žmogų, kol jis pasilieka šioje tikrovėje. Kristaus žodžiai, kuriuos jis pasakė savo kančios išvakarėse: „be manęs jūs nieko negalite padaryti" (*Jn 15, 5*),— tinka taip lygiai ir stipriesiems, ir silpniesiems. Kiekvienas žmogus yra stiprus, jeigu jis pasilieka Kristuje kaip vynmedžio šakelė vynmedyje. Ir kiekvienas žmogus yra silpnas, jeigu jis atitrūksta nuo Kristaus, nes vynmedžio šakelė negali nešti vaisiaus pati iš savęs. Ne prigimties skirtybės suskirsto žmones į stipriuosius ir silpnuosius, bet jų apsisprendimas Kristaus atžvilgiu.

Todėl inkvizitoriaus sukurtos žmonių kategorijos sudūžta. Nėra iš prigimties nei stipriųjų, nei silpnųjų. Yra tiktai žmonės, kurie apsisprendžia už idealinę būseną, ir yra žmonės, kurie apsisprendžia už kasdieninę būseną.

Bet nei vieni, nei antri nėra medžiaga kam nors. Jų keliai yra persiskyrę, nes jų valios yra persiskyrusios. Jų keliai eina priešingomis linkmėmis, nes jų idealai stovi priešinguose buvimo poliuose. Inkvizitoriaus priekaištas Kristui, esą šis nemylįs silpnųjų, yra nesusipratimas, nes Kristui tokia žmonių kategorija neegzistuoja, kaip lygiai neegzistuoja nei stipriųjų kategorija. Kiekvienas žmogus yra stiprus, nes kiekvienas nešioja savyje dieviškąjį atvaizdą. Ir kiekvienas žmogus yra silpnas, nes kiekvienas nešioja savyje gyvuliškąją būtį. Tačiau apsispręsti arba už Dievą, arba už gyvulį priklauso nuo paties žmogaus, nuo jo valios, nuo jo laisvės. Inkvizitorius apsisprendžia už gyvulį, paneigia Dievą ir todėl veda žmogų atgal į gamtą, paskandindamas jį kasdienybėje, nes kasdienybė gyvuliui yra tikroji ir vienintelė jo buvimo vieta. Bet tai yra nusistatymas, kilęs ne iš silpnųjų meilės, o iš metafizinių prielaidų, kad anapus karsto yra tik mirtis. Meilė, kuria inkvizitorius taip didžiuojasi, yra tik apgaulė. *Inkvizitoriaus žygis anaiptol nėra etinis, bet metafizinis.* Visi jo darbai yra tik praktinės išvados iš jo metafizinio nusistatymo. Tuo tarpu Kristus apsisprendžia už Dievą, veda žmogų į antgamtę ir todėl pabrėžia bei vykdo ne kasdienybę, bet pakilimą viršum jos, išsivadavimą iš jos ankštų varžtų ir iš jos pilkumos. Elgsenos yra priešingos, nes yra priešinga metafizika, į kurią atsiremia Kristus ir inkvizitorius. Konkretūs Kristaus ir inkvizitoriaus darbai yra tik logiškai būtinos išvados iš jų pagrindinio nusistatymo.

Kaip matome, laisvės ir laimės priešginybė siekia ligi pat žmogiškosios prigimties gelmių. Laimė yra pagrindinis troškimas. Tačiau jam patenkinti reikalinga perkeisti žmogaus prigimtį, reikalinga padaryti ją visuotinę, amžiną ir absoliučiai asmeninę. Žmogus savo širdies troškimo yra vedamas šituo keliu. Tačiau šios tikrovės sąranga yra tokia, kad jis galutinio tikslo šiame kelyje nepasiekia. Šioje tikrovėje galutinis ir visiškas žmogiškosios prigimties ištobulinimas ir perkeitimas neįvyksta. Tuo pačiu neįvyksta ir laimė. Laimės troškimas sustoja pusiaukelyje ir pasilieka nepatenkintas. Tada žmogus savaime nusikreipia į aną tikrovę ir į ją perkelia savo ilgesius. Tenai jis mato tikrąją savo tėviškę ir savo prigimties tobulą atbaigimą. Objektyvinės laimės sritis pasidaro amžinybė. O jeigu žmogus būtinai užsispiria laimės pasiekti šioje žemėje, jis yra priverstas išsižadėti savęs, savo lais-

vės, savo perkeitimo; išsižadėti anos idealinės srities ir užsisklęsti kasdienybėje, kuri duoda malonių subjektyvių pergyvenimų, bet kuri negali nė iš tolo laiduoti objektyvinės laimės, kylančios iš galutinio prigimties atbaigimo. Kasdienybė ir transcendencija, subjektyvinė ir objektyvinė laimė yra skirtingos tarp savęs iš esmės. Kaip transcendentinis žmogaus buvimas nėra kasdieninio jo buvimo pratęsimas, bet visai *nauja* būties tvarka, taip lygiai ir objektyvinė laimė nėra subjektyvinių pergyvenimų suintensyvinimas ar jų susumavimas, bet visiškai *kitokia* žmogaus būsena, atsiradusi kaip savaiminga išplauka iš viso jo prigimties įvykdymo pagal dieviškąjį pirmavaizdį. Čia tad ir išeina aikštėn giliausia laisvės ir laimės priešginybė. Laisvė, kaip objektyvinės ir galutinės laimės šauklė, priešinasi bet kuriam įsigyvenimui kasdienybėje, bet kuriam sustojimui šioje tikrovėje, bet kuriam pastovesniam prisirišimui prie šios žemės pavidalų. Tačiau be šitokio sustojimo, be šitokio įsigyvenimo ir be šitokių pavidalų subjektyvinė psichologinė laimė negalima. Todėl neretas žmogus numoja ranka į aną laisvės kvietimą, atsisako nuo jo ir pasineria į kasdienybę. Kasdieninė būsena virsta jam *vienintele* būsena. Praėjimas pasidaro pastovus ir sustingęs. Bet tuo pačiu išnyksta iš žmogaus dvasios akiračio transcendentinis buvimas, išnyksta idealinė jo prigimtis ir galop jis pats kaip asmuo. Asmeninis buvimas čia yra pakeičiamas kolektyviniu gamtiniu buvimu, nes gamta būna tik kolektyviškai.

Laisvė ir laimė kovoja šioje tikrovėje sunkią ir nepermaldaujamą kovą. Jų suderinti žemėje nėra galima. Galima tik jas pasirinkti. Inkvizitorius paneigia laisvę ir renkasi laimę — psichologinę, subjektyvinę, konkrečią šios tikrovės laimę. Kristus renkasi laisvę ir todėl veda žmogų taip pat į laimę, bet jau į metafizinę, objektyvinę, transcendentinės srities ir atbaigtojo buvimo laimę. Paskui šituos du pagrindinius vadovus žygiuoja visa žmonija istoriniame savo kelyje. Nuo pat gundymų dienos dykumoje grumiasi laisvės ir laimės pradai, abu siekdami valdyti atskiro asmens ir visos bendruomenės gyvenimą. Dykumoje laimėjo laisvės pradas. Kristus atstūmė gundytoją, kuris siūlė iškeisti laisvę į duoną, į stebuklingą savo galybės apreiškimą ir į pasaulinę valdžią. Tačiau gundymai nesiliauja ir toliau. Dykumų dvasia vilioja žmoniją laimės jaukumu ir nuolatos randa sau šalininkų. Istorija pamažu, bet nesulaikomai skyla į dvi priešingas

stovyklas. Vienoje renkasi tie, kurie alksta, kurie yra neramūs, kurie yra vieniši, kurie supranta Kristaus atnešto kalavijo prasmę, nes kalavijas yra tam, kad atskirtų. Kitoje renkasi tie, kurie yra sotūs, kurie yra patenkinti, kurie yra įsijungę į kitus ir kurie skundžiasi, kad Kristus atėjęs jiems tik trukdyti. Alkis, nerimas ir vienatvė yra pirmųjų, sotumas, ramybė ir vienybė yra antrųjų konkreti gyvenimo būsena. Tarp šitų dviejų stovyklų yra didžiulė, tiesiog tragiška įtampa, nes tai yra įtampa tarp dvasios ir gamtos, tarp idealo ir tikrovės, tarp apgadintos prigimties ir dieviškojo jos pirmavaizdžio. Šitoji įtampa reiškiasi visų pirma žmogaus širdyje, o paskui jos virpėjimai bei atodūsiai aidi visoje pasaulio istorijoje.

III

LEGENDOS PROBLEMATIKA

1. DUONOS PROBLEMA

Kaip evangelijos pasakoja, Kristus prieš pradėdamas vykdyti savo pasiuntinybę išėjęs į dykumą, ten pasninkavęs keturiasdešimt dienų bei naktų ir išalkęs. Tuomet prisiartinusi prie Jo piktoji dvasia ir Jam tarusi: „Jei Tu Dievo Sūnus, sakyk, kad iš šitų akmenų pasidarytų duonos" (*Mt 4, 3*). Tuomet Kristus atsakęs gundytojui: „Parašyta: Žmogus yra gyvas ne viena duona, bet kiekvienu žodžiu, kurs išeina iš Dievo burnos" (*4, 4*). Inkvizitorius, dėstydamas savą nusistatymą, kaip tik imasi sklaidyti šitą gundymą ir aiškinti jo prasmę. Jo nuomone, Kristus, atstumdamas duoną, pats pradėjęs griauti savo darbą. Jis atėjęs į pasaulį tam, kad patrauktų žmones į save. Jis nenorėjęs pereiti per žemę nepalikęs jokių pėdsakų. Jis norėjęs turėti savo sekėjų bei šalininkų, norėjęs patraukti minias, rasti savo darbo tęsėjų. Tačiau Jis atėjęs tuščiomis rankomis. Tiesa, Jis atnešęs laisvės pažadą. Bet pasaulis „dėl savo kvailumo ir įgimto nevertumo" šito pažado net nesupratęs. Tuomet dykumų dvasia parodžiusi Kristui „vienintelį absoliutinį ženklą", kurio paklausęs būtų savo pusėje turėjęs visą žmoniją. Laisvė juk žmonių nežavinti. Užtat juos žavinti *duona*. „Štai tuščių išdegusių dykumų akmens. Paversk juos duona, ir žmonės bėgs paskui Tave kaip kilni ir klusni banda, nuolatos drebėdama, kad Tu neatitrauktum savo rankos ir kad duona nesibaigtų". Duona, inkvizitoriaus pažiūra, esanti vienintelė tikra priemonė žmonėms patraukti. Bet Kristus atstūmęs šitą priemonę. Jis pažadėjęs žmonėms *dangaus* duonos. Tačiau šita dangaus duona „silpnos, amžinai nuodėmingos, amžinai nedėkingos, žemos žmonių giminės akyse" niekados nebūsianti lygiavertė *žemės* duonai. Jeigu kartais „dešimtys ar šimtai tūkstančių" dangaus duona ir susižavėtų, tai „milijonai ir dešimtys tūkstančių mi-

lijonų" niekados nepajėgs atsisakyti žemės duonos anos dangiškosios dėlei. Atstumdamas dykumų dvasios pasiūlymą akmenis paversti duona, Kristus palikęs minią nepasotintą, todėl maištaujančią ir einančią griovybos keliu. Tuo būdu Jis pats savo rankomis atidaręs duris istoriniams sąmyšiams, kovoms, revoliucijoms, kurios galų gale nusikreipusios prieš Jį patį. Nepasotintos minios sukilusios prieš Kristų, paneigusios Jo dėsnius ir savo laisvę sudėjusios prie inkvizitoriaus — amžinojo Kristaus priešo — kojų, kadangi šis davęs joms duonos. Užuot pora nereikšmingų kartų padauginęs keletą kepalėlių bei žuvelių Genezareto pakrantėse, Kristus turėjęs pradėti minių sotinimo darbą jau dykumoje ir tuo būdu virsti didžiuoju pasaulio Duondariu bei Maitintoju. Tuomet žmonijos istorija būtų buvusi tyli kaip peliūkštė, ir žemėje būtų atsivėręs prarastasis rojus.

Šitokias tad istorines perspektyvas inkvizitorius įžiūri pirmajame gundyme. *Iš tikro duonos problema yra istorijos problema.* „Giliausios duonos paslaptys,— gražiai yra pastebėjęs E. Sprageris,— prasideda duonos paslaptyje" [1]. Duonos reikšmė yra ta, kad per ją išeina aikštėn žmogaus ryšys su gyvybiniu pasauliu. Žmogus yra iš šio pasaulio kilęs ir jame laikosi. Būdamas kūninė būtybė, jis yra palenktas visoms toms sąlygoms, kurioms yra palenktas ir visas gyvybinis kosmas. Joms jis turi nusilenkti, vis tiek ar to norėtų, ar nenorėtų. Gyvybinis alkis kaip tik yra šitos priklausomybės ženklas. Žmogus alksta ne tik valgio, bet ir apskritai viso gyvybinio gyvenimo. Gyvybė turi savo norų, savo reikalavimų, todėl ji alksta ir prašosi patenkinama. Ji alksta maisto, judesio, poilsio, žaismo, priešingos lyties... Beveik visi šie gėrybės alkiai reiškiasi būtinai. Žmogus *turi* pasotinti savo gyvybę, nes kitaip ši žus arba bent sunyks, sunaikindama ir būtiną atramą dvasiai. Gali jis šitą gyvybės sotinimą apvilkti kultūrinėmis formomis, gali jis teikti jam aukštesnės dvasinės prasmės, gali jis jį apvaržyti ir susiaurinti, gali kai ko net visiškai išsižadėti, tačiau savo turiniu ir pačia savo esme gyvybės patenkinimas visados yra *kūninis*. Šiuo atžvilgiu jis yra žmogui bendras su gyvuliais. Jis rodo, kad gyvuliškumas žmoguje yra vienas iš esminių jo būties pradų, kad jis yra atrama jam pasaulyje būti bei veikti ir kad todėl gyvuliški reikalavimai negali būti esmingai

[1] Lebensformen, 152 p., Berlin, 1930.

atmetami arba nepaisomi. Duona kaip tik yra visų šitų reikalavimų simbolis. Ji išreiškia visą gyvybinį žmogaus gyvenimą. Duonoje susibėga visos mūsų gyvybės šaknys. Gyvybė yra taip sukurta, kad ji yra apspręsta šalia jos esančiam objektui. Ji turi šitą objektą įimti į save, turi su juo susijungti, juo pasipildyti, kad galėtų nurimti ir išsilaikyti. Duona kaip tik yra tasai šalia gyvybės stovįs objektas. Todėl gyvybė duonos būtinai ir siekia kaip būtinos savo buvimui sąlygos.

Čia tad ir glūdi tasai pagrindas, kodėl duona virsta istorine galybe, įgydama pasaulinės reikšmės ir pasaulinio vaidmens. Gyvybinio alkio patenkinimas yra būtinas žmogui ne tik todėl kad jis *būtų*, bet ir todėl, kad jis *laimingai* būtų. Psichologinė subjektyvinė laimė yra neįmanoma tol, kol žmogus yra alkanas. Alkis yra vienas iš ryškiausių nelaimingumo ženklų. Alkis rodo, kad žmogaus būtybėje yra kažkokie plyšiai, kuriuos reikia užpildyti. Tai yra toks savaime aiškus dalykas, kad jis mums neatrodo esąs kokia nors problema. Tačiau iš tikro jis yra nepaprastai prasmingas ir gilus. Kadangi gyvybinis alkis reiškiasi būtinai ir reikalauja būtinai patenkinamas, todėl visi, kurie nori būti laimingi jau šioje tikrovėje, pirmoje eilėje stengiasi šį alkį pasotinti. Sotumas virsta pirmaeiliu ir pagrindiniu jų siekimu. *Laimingi šioje žemėje gali būti tik tie, kurie yra sotūs.* „Palaiminti sotieji" yra žemiškųjų kalnų evangelijos dėsnis. Be abejo, sotumas dar neišsemia visos subjektyvinės psichologinės laimės. Jos turinys yra žymiai platesnis negu tik duona. Tačiau duona yra šio turinio pagrindas, kuris laiko visą subjektyvinės laimės statinį. Sotumas yra pagrindas, ant kurio jau galima statyti visą tolimesnę psichologinę laimę.

Todėl kova už duoną yra kova už žemiškosios savo laimės pagrindus. Žmogus, kuris stengiasi būti laimingas jau šioje tikrovėje, savaime kovoja už duoną kaip už savo laimės nepakeičiamą sąlygą. Jis neigia visa, kas jam kliudo būti sočiam. Inkvizitorius todėl teisingai pastebi Kristui: „Tu pasakei, kad žmogus yra gyvas ne viena tik duona. Bet ar Tu žinai, kad kaip tik šitos žemiškosios duonos vardu žemės dvasia sukils prieš Tave, kovos su Tavimi ir Tave nugalės; kad visi eis paskui ją šaukdami: „Kas prilygs šiam žvėriui? Jis davė mums dangaus ugnies! Ar Tu žinai, kad praeis šimtmečiai, ir žmonija savo išminties bei mokslo lūpomis paskelbs, jog nesą jokio nusikaltimo, jokios nuodėmės, tiktai — alkis".

„Pasotink juos ir tuomet reikalauk dorybių",— jie įsirašys savo žygio vėliavose, su kuriomis jie eis prieš Tave ir sugriaus Tavo šventovę". Tai yra visai nuoseklus istorinis žmonijos posūkis. Atmetęs dykumų dvasios gundymą panaudoti duoną kaip priemonę žmonėms patraukti, Kristus tuo pačiu atmetė subjektyvinės psichologinės žemiškosios laimės pagrindą. Jis paliko nepatenkintą gyvybinį žmogaus alkį. Todėl šitas alkanas žmogus, norėdamas jau šioje tikrovėje būti laimingas, nusigrįžo nuo Kristaus, nes ieškojo to, kuris jį pasotintų. „Panem et circenses"—„duonos ir žaismo",— šaukė ne tik romėnų liaudis. Taip šaukia visa istorinė žmonija, ieškodama laimės šioje žemėje. Duona virsta istorine galybe, už kurią žmonės lieja kraują, naikina vieni kitus, kovoja ir kenčia, nes jie nori patenkinti savo gyvybinį alkį. Kristus nepažadėjo šio alkio patenkinti. Priešingai, Jis liepė nebūti susirūpinusiems savo gyvybe (plg. *Mt 6, 25*). Jis liepė ieškoti visų pirma Dievo Karalystės ir jos teisybės (plg. *Mt 6, 33*), o visa kita bus pridėta. Maistas ir drabužis ateis savaime, kaip ateina dangaus sparnuočiams, kurie nesėja ir nepjauna, ir lauko lelijoms, kurios nesidarbuoja ir neverpia (plg. *Mt 6, 26, 28*). Pasitikėjimas dangiškuoju Tėvu, kuris žino, ko mums reikia, yra Kristaus pagrindinis nurodymas. Tačiau — pratęskime žmonių lūpomis inkvizitoriaus priekaištus — ar dangiškasis Tėvas pamaitina išbalusius darbininkiškųjų didmiesčio kvartalų vaikus? Ar jis apvelka Paryžiaus skudurininkus? Ar Jis išsprendžia tą baisią socialinę problemą, kuri pastaraisiais dviem šimtmečiais tarsi koks slogutis guli ant žmonijos pečių? Liepti pasitikėti Tėvu, kurs yra *danguje*, reiškia nematyti alkstančio bei skurstančio žmogaus *žemėje*. Tai apgauti žmogų nukreipiant jo dėmesį nuo tikrovės į sapnų karaliją. Nesirūpinti rytojaus diena reiškia gundyti patį Dievą, kuris davęs žmogui protą ir veiklos galią. Ar Kristus nebuvo vienas iš didžiausių šios rūšies gundytojų? Ar Jo Kalno Pamokslas nėra pasityčiojimas iš žmogaus vargo? Kodėl tad reiktų Jo patyčių klausyti? Žmonės trokšta duonos. O Jis pasirodo tuščiomis rankomis ir kalba apie nerūpestingą rytojaus sutikimą. Jis atstumia ir net paniekina „žemiškosios duonos ženklą". Todėl žmonės įsirašo į savo vėliavas cinišką šūkį „Pirma mus pasotink, o paskui reikalauk dorybių", sukyla prieš Jį ir apiplėšia Jo šventyklą, ieškodami ten ne duonos, nes jos — jie tai gerai žino — ten nėra, bet keršydami už aną didžiąją apgavystę,

už pirmojo gundymo atstūmimą, nes jame buvo susitelkęs pagrindinis minios troškulys. *Žmonijos nusigrįžimas nuo Kristaus yra nuosekli jos apsisprendimo už žemiškąją laimę išvada.*

Todėl, kad taip neatsitiktų toliau, inkvizitorius nutaręs pataisyti Kristaus padarytą fatališką „klaidą" ir dykumų dvasios gundymo paklausyti. Žinodamas, kad duona yra žemiškosios laimės pagrindas, jis pasistengęs savo karalystėje žmones visų pirma pasotinti. Tūkstantį metų vargę prie naujojo babiloniškojo bokšto statybos, žmonės galų gale įsitikinę, kad savo alkio jie patys nenuramins. Todėl atėję pas inkvizitorių maldaudami: „Pasotink mus, nes tie, kurie mums buvo žadėję dangaus ugnies, jos nedavė". Inkvizitorius pasotinęs juos ir užbaigęs jų bokštą, nes jį užbaigti galįs tik tas, kuris pasotinąs žmones. Babiloniškasis bokštas čia yra žemiškosios laimės simbolis. Bet šios laimės susikurti alkani žmonės negali. Todėl jie meta visą savo darbą ir ieško, kas juos pasotintų. Šį laimės bokštą tūkstantį metų jie statė Kristaus nepaneigę. Galimas daiktas, kad jie statė jį net pagal Kristaus nurodymus, gyvendami dykumose ir misdami skėriais bei šaknelėmis, slapta tačiau tikėdamiesi, kad galų gale visas šis darbas pasiseks ir žemėje bus įkurtas rojus. Tačiau pamatę, kad Kristaus kelias ligi jų ieškomos žemės laimės neveda, kad jie šio „laimės bokšto" negali užbaigti, nes nėra sotūs, jie nusigrįžo nuo Kristaus ir atsikreipė į antikristinį inkvizitorinį gyvenimo pradą, kuris davė jiems duonos ir tuo būdu užbaigė šio bokšto statybą. *Gyvybinis alkis yra toji vieta, į kurią atsiremia ir kurioje įsitvirtina antikristinės jėgos.* Patenkindamos alkį, šios jėgos laimi savo šalininkų žmonijos istorijoje ir duonos vardu skelbia kovą Kristui. Antikristinėje karalystėje yra tik alkanieji ir sotieji. Nuodėmės ir dorybės čia nyksta.

Bet sykiu čia nyksta ir laisvė. Inkvizitorius būdingai pastebi ir paaiškina, kodėl jis su savo šalininkais galįs žmones pasotinti: „Niekados, niekados jie patys savęs nepasotins. Joks mokslas neduos jiems duonos, kol jie bus laisvi". Todėl išalkę žmonės ateina ir sudeda „savo laisvę prie mūsų kojų sakydami: „Verčiau padarykite mus vergais, bet pasotinkite". Inkvizitorius pabrėžia šį dėsnį kaip principą: *„Duona ligi soties ir laisvė yra nesuderinamos".* Pabrėžimas labai nuostabus. Kodėl gyvybinio alkio pasotinimas yra nesuderinamas su laisve? Kodėl žmogus, norėdamas būti sotus, turi išsižadėti laisvės ir virsti vergu?

Kodėl laisvas gali būti tik tas, kuris yra alkanas? Duonos ryšys su vergiškumu ir laisvės ryšys su alkiu pasidaro labai paslaptingas. Tačiau inkvizitorius jį aiškiai iškelia ir net pabrėžia.

Šitą ryšį mums nušviečia Kristaus žodžiai, kuriais Jis atstūmė dykumų dvasios pirmąjį pasiūlymą: „Žmogus yra gyvas ne viena duona" (*Mt 4, 4*). Tai reiškia, kad žmogus, be fizinės savo gyvybės, turi dar ir dvasinę gyvybę, kurią taip pat reikia išlaikyti ir išvystyti, tačiau jau nebe duona, o „kiekvienu žodžiu, kurs išeina iš Dievo burnos" (*ibid.*). Duona nėra vienintelis žmogiškojo *buvimo* pagrindas, nes fizinė gyvybė nėra vienintelis žmogiškosios *būties* pradas. Tačiau jeigu ne viena duona žmogus yra gyvas, savaime aišku, kad *ne vienos tiktai duonos žmogus ir alksta.* Šalia gyvybinio alkio, žmoguje esama ir dvasinio alkio, kuris prašosi patenkinamas nebe duona, bet dieviškuoju žodžiu. Šitą aukštesnį alkį atskleidė pats Kristus Kalno Pamoksle sakydamas: „Palaiminti, kurie alksta ir trokšta teisybės, nes jie bus pasotinti" (*Mt 5, 6*). Teisybė čia yra tasai objektyvus turinys, kuriam yra apspręsta žmogaus dvasia. Kaip duona yra objektas fizinės gyvybės, taip teisybė yra objektas dvasinės gyvybės. Kaip duona simbolizuoja visa tai, ko trokšta ir ieško kūninė žmogiškosios prigimties sąranga, taip teisybė simbolizuoja visa tai, ko ieško ir trokšta žmogaus dvasia.

Bet kaip tik šitoje vietoje mums atsiskleidžia vienas labai savotiškas žmogiškosios prigimties bruožas. Kadangi žmogus yra vienas ir vieningas, todėl kūninis alkis jame susipina su dvasiniu alkiu, vienas antrą paremdami ir vienas antrą stiprindami. Kūno alkis visados nurodo į aukštesnį dvasinį alkį, o dvasinis alkis pasilieka kūno alkį patenkinus. Dvasia ir kūnas žmoguje yra taip glaudžiai susiję, kad vieno gyvenimas daro įtakos kito gyvenimui. Nagrinėdami šias sąjas, mes susekame nepaprastos svarbos dėsnį, kurį galima šitaip išreikšti: *kūno alkio pasotinimas niekados nėra pilnas, jeigu nėra pasotinamas ir dvasios alkis.* Dvasiškai prislėgtas bei kamuojamas žmogus niekados tinkamai nepavalgys ir todėl nebus tobulai sotus. Rūpesčių apniktas žmogus niekados tinkamai nepailsės ir nepažais. Nemylėdamas moters ar vyro, žmogus niekados nepatenkins savo aistros. Nepasotinta dvasia kelia nerimo visame kūne ir jo gyvybės reikalavimus tik dar labiau erzina. Grynas fizinis maistas, grynas fizinis poilsis, grynas fizinis aistros raminimas negali žmogui

patarnauti tuo objektyviniu turiniu, kurio ieško ir kurio alksta jo kūno gyvybė. Žmogiškoji gyvybė jau nebėra *gyvuliškoji* gyvybė. Jeigu šiai pakanka tiktai gryno fiziškumo, kurio turi maistas, poilsis ar aistra, tai žmogiškajai gyvybei jau reikia ryšio su dvasios gyvenimu. Jai reikia, kad dvasios šešėlis ją apdengtų ir kad dvasios ženklas būtų įspaustas į jos trokštamą objektą. Kitaip šitas objektas jai bus šaltas, koktus ir net šlykštus. Kai Krikščionybė laimina švenčių stalą, kelionę ar jungtuvių lovą, ji atspėja šį nepaneigiamą žmogiškosios prigimties bruožą ir tuo pačiu patenkina net grynai gyvybinį alkį, tačiau ne gyvybės objekto sufizinimu, bet atvirkščiai — jo sudvasinimu. *Žemiškoji duona pasotina žmogų tik tuo atveju, kai sykiu su ja jis valgo ir dangaus duonos Kristaus skelbiamos teisybės pavidalu.* Duona ir teisybė yra neatskiriamai susijusios. Tai yra gilus žmogiškosios būties ir žmogiškojo gyvenimo dėsnis.

Inkvizitorius gerai suprato šitą dėsnį ir todėl žinojo, kad kol žmonėse bus gyvas teisybės alkis bei troškulys, tol duona jų nepasotins, tol jie bus amžinai alkani, neramūs, neklusnūs ir maištingi. Reikia išnaikinti šitą aukštesnio turinio alkį. Reikia padaryti, kad žmonės alktų *tiktai* duonos, kad jie būtų gyvi *tiktai* duona, kad teisybė virstų jiems tik svajone, kuri kartais švysteli tarsi tolimas žiburėlis, bet nebevilioja ir nebedegina. Tuomet, *tiktai tuomet* jų pasisotinimas duona bus tobulas ir jie, jos gavę, bus ramūs ir laimingi. Bet juk *teisybės alkis kyla iš laisvės.* Žmogus trokšta aukštesnio turinio todėl, kad jis yra atpalaiduotas savo esme nuo šio medžiaginio pasaulio, nuo visų jo objektų ir sričių. Laisvė, kaip aukščiau buvo sakyta, yra nuolatinis kvietimas į idealinę tikrovę. Tačiau kol šitas kvietimas yra gyvas, tol žmogus negali nurimti šioje tikrovėje ir tol jis negali būti šios tikrovės turiniu sotus. Reikia tad sunaikinti žmoguje laisvę. Reikia, kad jis pats laisvės išsižadėtų, ją paneigtų, pats leistųsi pavergiamas. Tuomet niekas jo aukštyn nebekvies, tuomet jis pasidarys visiškas *šios* tikrovės gyventojas ir tuomet duona bus jam *vienintelis* jo alkio objektas kaip ir gyvuliui. Inkvizitorius taip ir padarė: jis paėmė žmogaus laisvę, o davė jam duonos. Kol žmonės yra laisvi, tol jie alksta ne tik duonos. Ir juo daugiau jie duonos gauna, juo ši duona jiems darosi skanesnė, juo labiau ji primena jiems aukštesnę teisybę, kurios ilgisi dvasia. Jeigu šis ilgesys nėra pasotinamas, net ir gausiausia bei skaniausia

duona darosi karti ir kokti. *Laisvam žmogui duona yra teisybės ženklas.* Kiekvienas jos kąsnis jam yra dangiškosios duonos priminimas. Tačiau kai laisvės nebėra, kai anapusinis kvietimas yra nutilęs, tuomet žemės duona praranda ženklinę savo prasmę, jokio aukštesnio ilgesio ji nebekelia, ir tuomet žmogus ją visiškai pasisotina. Duonos kūniškumas pradeda žmogų patenkinti, nes ir žmogus tokiu atveju pradeda būti tiktai kaip kūnas. Štai kame glūdi tasai paslaptingas ryšys tarp duonos bei vergijos ir tarp alkio bei laisvės. *Žemės duona sotus ligi galo gali būti tiktai vergas.*

Todėl Kristus, atstumdamas dykumų dvasios pasiūlymą akmenis paversti duona, pasielgė ne savavališkai, ne kaip tikrosios žmogaus prigimties nepažįstąs svajotojas, bet kaip Tasai, kuris atėjo žemės duoną pakeisti dangaus duona. Kristus atperkamuoju savo žygiu nepanaikino nei gyvybinio alkio, nei žemės duonos. Naikinamojo darbo ir žmogaus prigimtyje, ir objektyviniame gyvenime imasi tiktai inkvizitorius. Kristus nieko nesugriovė, ką rado. Tačiau Jis šios tikrovės nesuabsoliutino, žmogaus prie jos nepririšo ir jo gyvenimo šios žemės reikalais neišsėmė. Jis norėjo tikrovę perkeisti, išryškindamas joje pirmykštį dieviškąjį pirmavaizdį. Todėl Jis nepašalino iš žmogiškojo buvimo kūninio alkio, bet pastebėjo, kad palaiminti tie, kurie alksta teisybės. *Šalia gyvybinio alkio, Jis iškėlė ir palaimino dvasinį alkį.* Jis taip pat nepašalino iš pasaulio duonos, bet pastebėjo, kad ne viena duona žmogus yra gyvas, bet ir Dievo žodžiu. Šalia žemiškosios duonos Jis pastatė dieviškąjį žodį kaip dangiškąją duoną, kurios ne mažiau alksta bei trokšta žmogaus dvasia. Kristaus žygis čia, kaip ir visur, buvo ne paneigimas, bet papildymas, ne pašalinimas, bet perkeitimas.

Tačiau kaip tik dėl to Kristus ir negalėjo priimti dykumų dvasios pasiūlymo. Tiesa, pavertęs akmenis duona, Jis būtų galėjęs žmones pasotinti ir juos į save patraukti. Tačiau tuomet Jo šalininkai jau būtų buvę apspręsti. Jie jau būtų buvę priversti jų pačių gyvybinio alkio. Apsisprendimas už Kristų tokiu atveju būtų buvęs nebe visiškai laisvas. Žmonės būtų ėję paskui Kristų ne todėl, kad jie laisvai, be jokios prievartos iš šalies būtų apsisprendę už dangaus duoną, bet todėl, kad jie būtų buvę *patraukti* žemės duonos, gausiai krintančios iš Kristaus rankų. Todėl inkvizitorius visai teisingai atspėja Kristaus elgesio pagrindą: „Tu atmetei pasiūlymą, nes manei: ko-

kia čia bus laisvė, jei klusnumas bus pirktas duona". *Paklusimas Kristui turėjo ateiti ne gyvybinės prievartos, bet dvasinės laisvės keliu.* Sykį pasakęs „Aš padarysiu jus laisvus", Kristus negalėjo savo žygiui pasirinkti tokios priemonės, kuri laisvę paneigtų. Duona veda į vergiją. Todėl jos kelias negalėjo būti Kristaus kelias.

Iš kitos pusės, duona, kaip sakėme, simbolizuoja visą žmogaus ryšį su gyvuliškuoju pasauliu. Tiesa, žmogus nešioja šitą pasaulį pats savyje. Jis yra jam sudedamasis jo prigimties pradas. Tačiau dabartiniu savo pavidalu šis gyvuliškasis pasaulis nėra toks, kokio norėtų dvasia. Gyvuliškumas žmoguje yra dvasios atrama. Dvasia yra apspręsta gyvuliniam pradui, nes ji gali veikti tiktai per jį. Bet iš kitos pusės, šitas pradas yra kaip tik toji kliūtis ir sunkenybė, kuri dvasią slegia, ją varžo, ją traukia žemyn ir ją kankina. Mūsų kūne „negyvena gerumas" (*Rom 7, 18*). Gyvuliškumas žmoguje yra pirmykštis, laukinis, todėl nepalenktas dvasiai, nesudvasintas ir neperkeistas pagal dvasios esmę. Šioje tikrovėje kūnas yra tasai šv. Pauliaus „sėjamas gyvūninis kūnas", nepaprastai skirtingas nuo prisikeliančiojo „dvasinio kūno" (*1 Kor 15, 64*). Todėl ir visas žmogaus ryšys su gyvybiniu pasauliu yra sunkus bei slogus. Jeigu tad Kristus savo darbo atrama būtų padaręs žemiškąją duoną, Jis būtų šitą sunkumą bei slogumą tik sustiprinęs ir dar labiau pabrėžęs. Neperkeistą kūninį pasaulį Jis būtų padaręs tikrąja žmogaus buvimo vieta. Bet tai būtų buvęs visos Jo pasiuntinybės paneigimas. Kristus juk atėjo išvaduoti žmonijos iš pasivergimo gyvybiniam pradui. Jis atėjo išlaisvinti dvasios, perkeisti kūno, kad dvasia galėtų laisvai ir galingai išskleisti savo esmę ir savo jėgas. *Pakelti dvasią ligi dieviškumo ir gyvybę ligi dvasiškumo buvo pagrindinis Kristaus uždavinys.* Todėl dykumų dvasios žodžius: „Sakyk, kad iš šitų akmenų pasidarytų duonos", Jis sutiko ne kaip pasiūlymą, kurį būtų galima svarstyti, bet kaip *gundymą*, kuris kėsinosi sugriauti visą Jo žygį, todėl atmestiną iš esmės.

Užtat vietoje žemės duonos Kristus *pažadėjo* žmogui ir *davė* dangaus duonos. Inkvizitorius šios dangiškosios duonos neneigia. Jis pripažįsta jos kilnumą ir vertę. Jis tik įrodinėja, kad silpniems ir nuodėmingiems žmonėms šita dangaus duona niekados nebūsianti lygiareikšmė žemės duonai. Todėl Kristaus dovanos žmonės nesuprantą. Dangaus duona esanti nepatraukli ir Kristaus šalininkų ne-

didinanti. Jeigu ir atsirandą idealistų, kurie dangaus duonos dėlei einą paskui Kristų, tai jų esą tik saujelė, palyginus juos su tūkstančiais milijonų tų, kurie nepajėgia žemės duonos išsižadėti. Kitaip sakant, Kristus panorėjo žmogaus alkį patenkinti *kitokiu* būdu. Tačiau žmogus, inkvizitoriaus pažiūra, negalįs šio *naujo* būdo nei suprasti, nei juo pasinaudoti. Todėl Kristaus atneštoji dangaus duona pasiliekanti šalia gyvenimo, šalia žmonijos. Pasaulis už ją nekovojąs, ir ji istorijos nejaudinanti. Vienintelė istorinė galybė esanti žemės duona. Dangaus duona pasiliekanti neįtraukta ir neįjungta į istorinį pasaulio vyksmą. Kas tad yra šitasai *naujas* alkiui pasotinti būdas? Kas yra toji dangaus duona? Kokia yra jos reikšmė bei prasmė? Ar turi inkvizitorius pagrindo šią Kristaus dovaną žmonėms statyti į jų gyvenimo pakraštį, patį svorio centrą perkeldamas į žemės duoną?

Krikščioniškajame Apreiškime, kuriuo remiasi visa Dostojevskio legenda, duonos problema yra gyva nuolatos. Pačioje pirmojoje palaimintojoje žmogaus būklėje randame simbolinį „gyvybės medį", kuris augęs rojaus viduryje (*Pr 2, 9*) ir kurio vaisiais misdamas žmogus galėjęs amžinai gyventi (*Pr 3, 23*). Perkeistojoje, galutinai atbaigtoje ir išskaistintoje būklėje vėl pasirodo gyvybės medis, „kurs duoda dvylika sykių vaisius, kiekvieną mėnesį duoda savo vaisius, ir medžio lapai tarnauja tautų sveikatai" (*Apr 22, 2*). Tarp šitų dviejų polių — tarp rojaus ir dangaus — stovi Kristus su savo dangiškosios duonos pažadu: „Aš gyvenimo duona. Jūsų tėvai valgė tyruose manos ir mirė. Šita yra duona, nužengianti iš dangaus, kad kas jos valgys, nemirtų. Aš esu gyvoji duona, kurs iš dangaus nužengiau. Kas valgys tos duonos, bus gyvas per amžius" (*Jn 6, 48—52*). Tuo būdu duona, kaip žmogiškosios gyvybės sąlyga, kažkokiu paslaptingu būdu yra suaugusi su visu krikščioniškuoju Apreiškimu. Ji pasirodo ir žmogaus buvimo pradžioje (rojus), ir jo eigoje (istorija), ir jo perkeistoje būklėje (dangus). Simboliniai Apreiškimo vaizdai mums aiškiai sako, kad žmogui nuolatos reikia objektyvinio, šalia jo esančio objekto, kurį jis galėtų priimti į save ir kurio dėka jis galėtų būti ir skleistis. Šitas turinys yra reikalingas kiekvienoje žmogiškojo buvimo formoje, vis tiek ar ji bus nekaltas pirmykštis rojus, ar sunkiai žygiuojanti istorija, ar galop išskaistintas dangus. Pirmykščiai žmonės, dėl savo nusikaltimo netekę nekaltos buvimo formos, tuo pačiu nete-

ko ir ano pradinio gyvybės medžio, kuris buvo jiems laidavęs nemirtingumą. Atsidūrę istorijoje, jie rado tiktai žemiškąją duoną, tiktai medžiaginį turinį, kuris, tiesa, galėjo kūninį jų buvimą *palaikyti*, bet kuris nebegalėjo šito buvimo *įamžinti*. Antgamtinis, nemirtingumą teikiąs turinys buvo jau prarastas. Žmonijos istorija virto nuolat siaučiančios mirties arena. Tačiau Kristus atėjo pasaulin tam, kad panaikintų pirmykštę kaltę ir atitiestų iškrypusią žmogiškojo buvimo formą. Vienas iš pagrindinių Kristaus uždavinių ir buvo grąžinti žmonėms aną antgamtinį turinį, kuris palaikytų jų dvasios gyvybę ir *esmėje* apgintų juos nuo mirties. *Duonos problema todėl atsistojo Kristaus žygio centre.*

Kristus žinojo, kad žmonės žemėje alksta ir kad jie laukia Mesijo, kuris juos pasotintų. Argi pranašas Ezechielis neskelbė Mesijo karalystės, kurioje bus ir žemiškoji palaima? „Aš palaiminsiu jus ir jūsų šalį aplinkui mano kalną ir siųsiu lietų reikalingu metu: tai bus palaimą nešąs lietus. Laukų medžiai ves vaisių, ir dirva neš derliaus. Jūs saugiau gyvensite savo sodybose... Krašto žvėrys jūsų nebedraskys. Jūs gyvensite ramūs, ir niekas jūsų nebebaugins. Aš želdinsiu jums gausiai augmenų, ir niekas krašte nemirs badu" (*Ez 34, 26—29*). Argi pranašas Izaijas neskelbė, kad, atėjus Mesijui, „dykumose prasimuš vanduo ir stepėse tekės upeliai. Tvenkiniu virs ištroškusi žemė, ir vandenų šaltiniais apteks visas kraštas. Kur anksčiau gyveno šakalai, dabar prasikals žolė ir nendrės" (*Iz 35, 6—7*). Tiesa, Šventasis Raštas visur pabrėžia, kad Viešpaties tikrosios garbės atstatymas ir galutinis žmogaus susiejimas su Dievu yra pagrindinis bei esminis Mesijo uždavinys. Todėl „skamba jūra su savo gyventojais ir žemės rutulys su žmonėmis; upės ploja rankomis ir kalnai džiūgauja akivaizdoje Viešpaties, kuris ateina, ateina valdyti žemės" (*Ps 97*). Džiaugsmas, kad Dievas perkeis nupuolusią būtį, lydi kiekvieną mesianišką būsimosios santvarkos mintį. Tačiau šalia to girdėti ir žemiškosios laimės bei gerovės motyvų. Mesijo karalystėje žmogus turės virsti pasaulio valdovu, ne tarnu ir ne elgeta, maldaujančiu duonos kąsnio. Todėl Izraelio lūkesčiuose duonos motyvas yra gana aiškus. Pats Kristus, pradėjęs savo Pasiuntinybę ir vaikščiodamas po Palestinos kraštą, pastebėjo Jį sekančioms minioms: „Jūs manęs ieškote ne kad matėte stebuklų, bet kad valgėte duonos ir buvote pasotinti" (*Jn 6, 26*). Noras būti sočiam pastūmėjo žmones

paskui Kristų. Ir Kristus šio noro nepaneigė. Du Jo stebuklai prie Tiberiados jūros, kuriais Jis pasotino didžiulę minią, kaip tik rodo Jo susirūpinimą kūno gyvybe. Tačiau Jis nepasidarė tautos maitintojas kaip Juozapas Egipte. Įspėjęs žemiškuosius motyvus, kurie stumia prie jo žmones, jis čia pat pastebėjo: „Darbuokitės ne dėl žūnančio valgio, bet dėl pasiliekančiojo amžinajam gyvenimui, kurio jums duos žmogaus Sūnus" (*Jn 6, 27*). Žmonėms reikėjo duoti duonos ir nutildyti jų alkį. Tačiau šita duona turėjo būti atstatytasis tasai pirmykštis gyvybės medis, nes ir šitas alkis savo gelmėse buvo ne kas kita kaip dieviškosios teisybės alkis. Todėl Kristus duonos problemą išsprendė labai savotišku būdu. Pažadas maitinti žmones, kad jie nemirtų, Kristaus Pasiuntinybėje yra nepaprastai aiškus: „Ne Mozė davė jums duonos iš dangaus, bet mano Tėvas duoda jums tikrosios duonos iš dangaus, nes Dievo duona ta, kuri nužengia iš dangaus ir duoda gyvybę pasauliui" (*Jn 6, 32*). Žmonės buvo sužavėti šiuo pažadu ir Kristui kalbėjo: „Viešpatie, duok mums visuomet tos duonos" (*Jn 6, 34*). Ir šituo prašymu jie išreiškė giliausią žmogiškosios prigimties troškimą. Nors jų lūpomis kalbėjo žemiškasis alkis ir žemiškosios duonos skonis, nors jų mintys buvo prisirišusios prie kadaise dykumoje kritusios manos ir nebailių putpelių, tačiau *savo esme jie prašė amžinojo gyvenimo duonos*, be kurios žmogus negali pasidaryti tikru bei pilnutiniu žmogumi. Ir Kristus patenkino šitą jų prašymą. Jis paliko istorinei žmonijai *TAI*, kuo ji gali patenkinti savo *giliausią* alkį ir apsiginti nuo *tikrosios* mirties. Tai buvo dangaus duona, apie kurią kalba inkvizitorius jos neneigdamas, tačiau ją per kilnia laikydamas. *Dangaus duona virto istorijoje vargstančios ir skurstančios žmonijos alkio mal·šintoja. Istorija po Kristaus jau nebėra alkis ir troškulys, kaip istorija prieš Kristų.* Rojinis gyvybės medis Kristaus buvo grąžintas į žmogiškąjį buvimą, nors ir kitokiu pavidalu.

Tačiau kodėl šita Kristaus paliktoji dangaus duona sugeba žmogų pasotinti? Kodėl jos valgydamas jis nealks, kaip pats Kristus yra pasakęs (plg. *Jn 6, 35*)? Jau esame minėję, kad žmogaus pirmavaizdis yra pats Dievas. Todėl žmogaus alkis giliausia prasme visados yra *Dievo* alkis. Tai troškimas būties pilnatvės, kuri gali būti randama tik Dievuje, nes tik Dievas yra Tasai, Kurs YRA. Žmogus pasitenkina tik Absoliutu. Nerami širdis nurimsta tik

Viešpatyje. Tačiau ar Kristaus paliktoji duona atitinka aną absoliutinį žmogaus nerimą? Ar ji yra anoji absoliutybė ir pilnatvė, kurios žmogus ieško ir kurios alksta? Ar ji yra tasai objektyvus turinys, su kuriuo susijungęs žmogus iš tikro susijungtų su pačia Būtimi? Atsakant į šituos klausimus, kaip tik ir pasirodo Kristaus žygio dieviškumas. Palikdamas istorinei žmonijai dangaus duoną, Kristus paliko jai ne kokį nors dvasinį objektą, ne kurią nors tegul ir labai kilnią idėją, ne kurį nors dalinį turinį, bet *dangaus duonos pavidalu Kristus paliko žemei patį save kaip Dievą ir kaip Žmogų, vadinasi, paliko jai visą Būtį, visą Absoliutybę, visą Pilnatvę.* Pats Kristus davė save žmogui, kad Jį šis valgytų ir gertų. „Iš tikrųjų, iš tikrųjų sakau jums, jei nevalgysite žmogaus Sūnaus kūno ir negersite jo kraujo, neturėsite savyje gyvenimo. Kas valgo mano kūną ir geria mano kraują, tas turi amžinąjį gyvenimą, ir aš jį prikelsiu paskutinę dieną, nes mano kūnas tikrai yra valgis ir mano kraujas tikrai yra gėrimas" (*Jn 6, 54—56*). *Pasaulio istorijoje pats Kristus yra žmogiškojo buvimo duona.* Tiesa, Jis čia ateina į žmogų ne ana antgamtine, žmogui nesuvokiama ir nepakeliama forma, bet kukliais duonos ir vyno pavidalais. Tačiau šitie pavidalai yra tiktai Jo priedanga, kaip dūmai ir žaibai buvo priedanga ant Sinajaus kalno, kaip degantis krūmas buvo priedanga Horebo papėdėje. Tačiau po jais gyvena Jis Pats, būtybių Būtis, Pilnatvė ir Visuma. Jis yra žmogaus troškimas ir jo objektyvinės laimės turinys, kuris ateina žmogui kaip jo dvasinio alkio bei troškulio malšintojas, kaip jo maistas ir kaip jo gyvenimo duona. Žmogus pačia savo prigimtimi siekia Absoliuto, ir Absoliutas ateina jo pasotinti. Dangaus duonos pavidalu Dievas gyvena žmonijos istorijoje kaip jos gyvybės šaltinis, kad ji nemirtų iš alkio ir bado. Istorinėje tikrovėje gyvybės medis yra pats Dievas.

Tačiau šita dangiškoji duona jau turi visai kitokios reikšmės negu žemiškoji. Žemiškoji duona, jeigu šiuo vardu suprasime bet kokį kūninės gyvybės patenkinimą, pereina į mūsų organizmą ir kinta pagal jo dėsnius. *Žemiškoji duona esti perkeičiama pagal mus.* Ji virsta mūsų kūnu. Tuo tarpu *dangiškoji duona mus pačius keičia pagal Absoliutą,* nes ji yra Absoliutas, nes ji yra Dievas. Maitindamiesi dangiškąja duona, mes nenutraukiame Dievo žemyn ir Jo nesukūniname, kaip yra su bet kuriuo žemiškuoju maistu. Mes patys čia pakylame prie Jo ir esa-

me sudievinami. Tasai galutinis mūsų prigimties perkeitimas, kurį mums skelbia Apreiškimas ir kuriam įvykus žmonės, pasak Romos katekizmo, bus panašesni į dievus negu į žmones — „potius dii quam homines videantur", — prasideda jau šioje tikrovėje besisotinant mums dangiškąja duona. *Kristaus pasilikimas Eucharistijoje yra Malonės pasilikimas gamtoje, kad šią nuolatos gaivintų, keltų ir keistų.* Tai yra Jo Įsikūnijimo išplitimas laike ir erdvėje. Tai kiekvienos individualios žmogiškosios prigimties sujungimas su dieviškąja prigimtimi ir tuo būdu kelias į galutinį šios prigimties *egzistencinį* išgelbėjimą. Štai dėl ko Bažnyčia šią dangaus duoną ir vadina būsimosios garbės užstatu — „pignus futurae gloriae".

Iš kitos pusės, kadangi anas galutinis objektyvinis mūsų prigimties atbaigimas yra sykiu ir galutinė objektyvinė mūsų laimė, todėl nuosekliai šios laimės pradžia taip pat atsiremia į dangaus duoną. Objektyvinė laimė, kaip buvome anksčiau sakę, siekia visumos, amžinumo ir absoliutumo. Bet visus šiuos siekimus kaip tik patenkina Kristaus paliktoji dangiškoji duona, nes ji, būdama pats Dievas, yra ir visuotinė — duodanti žmogui gyvenimo visumą („Aš gyvenimo duona"), ir amžina („kas valgys tos duonos, bus gyvas per amžius"), ir galop absoliutinė — patenkinanti visus žmogaus troškimus („kas ateina pas mane, tas nealks, ir kas tiki į mane, tas netrokš"). *Dangaus duona yra objektyvinės mūsų laimės pagrindinė atrama bei sąlyga.* Kaip valgydami žemiškosios duonos susikuriame psichologinės subjektyvinės laimės pagrindus, taip valgydami dangiškosios duonos dedame antgamtinei objektyvinei ir galutinei laimei pamatą. Tačiau kaip psichologinė laimė yra tik tolima atšvaita tikros objektyvinės laimės, taip žemiškoji duona yra tik silpnas nurodymas į dangiškąją duoną ir netobula jos figūra. Valgydamas žemiškąją duoną, žmogus visados žvelgia pro ją tolyn į galutinės savo laimės pažadą, glūdintį giliausiose jo prigimties gelmėse, ir tuo pačiu žvelgia į dangiškąją duoną. *Kiekvienas žmogaus alkis ar troškulys pačia galutine prasme yra dangaus duonos alkis,* nes kiekvienas mūsų prigimties nerimas yra galutinio atbaigimo troškimas, kurį dangaus duona kaip tik ir pradeda vykdyti jau šioje tikrovėje. Taigi ne žemiškoji duona yra istorijoje žygiuojančios žmonijos pats didžiausias rūpestis, bet dangiškoji. Ne už žemiškąją duoną draskosi žmonės ir kovoja, bet už dangiškąją, nes iš tikro jie kovoja už galutinės

sâvo laimės pagrindus. Dangiškoji duona, sykį istorijoje pasirodžiusi, nesiliauja traukusi žmonių į save kaip galutinis jų nuraminimas bei pasotinimas. Todėl Dievo Kūno šventės sekvencijoje šios duonos pavadinimas žemės keleivių maistu — „cibus viatorum" — yra ne tik poetinis posakis, bet ir gili metafizinė mintis. Mes šioje tikrovėje esame *gyvi* — ne gyvuliška, bet tikrai žmogiška prasme gyvi — tik tiek, kiek mintame šia dangaus duona.

Dabar darosi aišku, ką reiškia dangaus duonos atmetimas žemės duonos dėlei, atmetimas, kurį vykdo inkvizitorius savo sukurtojoje karalystėje. Atmesti bei paneigti dangaus duoną reiškia visų pirma paneigti tą absoliutinį turinį, kurio žmogus ieško ir kurio trokšta aukštesnioji žmogaus prigimtis. Dangaus duonos paneigimas atitveria žmogaus būtį nuo Absoliuto, nuo pilnatvės ir tuo pačiu dalį bei aprėžtybę padaro tikrąja žmogiškojo buvimo vieta. Šitas atmetimas paverčia žmogų *daline* būtybe. Jis perveda žmogų į gyvuliškąją būseną, nes dalinė būtybė yra tiktai gyvulys. Inkvizitoriaus pastangos grąžinti žmogų į gamtą yra nuoseklios ir šiuo atžvilgiu. Jis atmeta dangaus duoną, nes jis atmeta idealinę žmogaus prigimtį. Jis veda žmogų sugamtinimo bei sugyvulinimo linkme, todėl negali naudotis tokiomis priemonėmis, kurios žmogų sudvasina ir sudievina. Dangaus duonos išsižadėjimas yra logiška išvada iš viso inkvizitoriaus kelio žemyn.

Iš kitos pusės, dangaus duonos išsižadėjimas yra išsižadėjimas galutinio bei antgamtinio savęs perkeitimo ir susitaikymas su tokia prigimtimi, kuri dabar yra. Tačiau kadangi šitas perkeitimas savo esme yra ne kas kita kaip objektyvinės laimės įvykdymas, todėl išsižadėti dangaus duonos reiškia tuo pačiu išsižadėti objektyvinės laimės, suabsoliutinant tuos malonius subjektyvinius pergyvenimus, kurie yra būdingi psichologinei šios tikrovės laimei. Dangaus duoną atmetusiam žmogui nebelieka nieko daugiau kaip visa jėga atsikreipti į žemės duoną, vadinasi, į visus tuos objektus, kurie sotina visokeriopą gyvybinį alkį. Šūkis „carpe diem" čia įgyja daugiau negu tik moralinės prasmės. Jis virsta žmogiškojo gyvenimo būtinybe, jo buvimo pagrindu ir konkrečia forma. *Epikūrizmas yra žemiškosios duonos filosofija.* Taip pat dangaus duoną atmetusiam žmogui nebelieka nieko kito, kaip ligi galo teigti ir vykdyti savo ryšį su gyvybiniu pasauliu, vadinasi, kuo labiausiai plėsti gyvybės viešpatavimą sa-

vame buvime ir kuo labiausiai stelbti dvasios apraiškas, kurios galėtų jam pakuždėti išsižadėtojo rojaus pasaką. Kūnas su savo rūpesčiais ir reikalais čia atsistoja neišvengiamai žmogaus gyvenimo centre. Jo kultūra darosi fizinė, jo mąstymas vitalistinis. *Biologizmas visomis savo apraiškomis taip pat yra žemiškosios duonos filosofija.* Ludvigas Klagesas yra jos šauklys. Galop dangaus duoną atmetusiam žmogui nebelieka nieko kito kaip prisiimti gyvybinio pasaulio likimą ir įsijungti į jo dėsningumą. Žmogus čia pasidaro tik vienas gyvybinės visumos narys, tik viena jos apraiška, tik viena jos dalelė. Čia jis nebe pasaulio valdovas ir galutinė jo prasmė, siekiama įvykdyti visomis gamtos pastangomis, bet tiktai gyvybinio išsivystymo dažniausiai nevykęs padaras. *Evoliucionizmas irgi yra žemiškosios duonos filosofija.* Nesunku pastebėti, kad kartu su visomis dangiškosios duonos atmetimo formomis žygiuoja sykiu ir laisvės atmetimas. Nei epikūristinėje, nei biologinėje, nei evoliucionistinėje filosofijoje nėra laisvės, nes joje nėra dvasios. Priežastinga būtinybė čia valdo žmogaus elgesį, jo veikimą ir jo gyvenimą. Laisvės paneigimas yra galutinė dangaus duonos atmetimo išvada. *Mechanizmas yra ryškiausia žemiškosios duonos filosofija.* „Paverkite mus, bet pasotinkite!" — yra dangaus duoną atmetusio žmogaus šūkis. Ir šitas šūkis aidi visoje pasaulio istorijoje.

Juo labiau auga žmonių skaičius pasaulyje, juo didėja ir skaičius tų, kurie dangaus duoną iškeičia į žemės duoną. Apsisprendimas už fizinių savo reikalų tenkinimą pametant dvasinius reikalus sudaro tą didžiąją istorijos tragediją, tą tiesiog apokaliptinę katastrofą, kuri gresia žmonijai ir kurią savo metu jau yra iškėlęs S. Bulgakovas savojoje „Ūkio filosofijoje". Pastaraisiais laikais pergyvenome ištisą eilę ideologijų, kurios visos atsirėmė į žemės duoną ir norėjo jos padedamos sukurti laimę šioje tikrovėje. Šiandien didelė šių ideologijų dalis jau yra žlugusios. Tačiau jos žlugo ne dėl to, kad pasaulis būtų apsisprendęs už dangaus duoną, bet dėl to, kad atėjo kitos ideologijos, kurios duoną ne tik skelbė, bet ir jos apsčiai turėjo. Jos dykumų akmenis buvo pavertusios duona, todėl minios ir nubėgo paskui jas. Tačiau pati žemės duona čia pakeitė tik savo pavidalą. Ji buvo siūloma bei duodama, tiktai kitokiu vardu. Tačiau savo esmėje ji pasiliko ta pati: *vergų alkio sotintoja.* Pasaulis šios duonos turbūt niekados nebuvo taip ištroškęs kaip

dabar — po visų praėjusių baisybių, po vargų ir kančios. Inkvizitorinis duonos problemos išsprendimas šiandien yra net aktualesnis negu seniau. Šūkis „Paverkite mus, bet pasotinkite" pradeda būti dabar vykdomas visu plotu. Mes pamažu, bet nesulaikomai artinamės į sotumo, ramybės ir gerovės tarpsnį, tačiau tuo pačiu į nelaisvės, neapsisprendimo ir nesavos sąžinės laiką. Milijonai sudeda savo laisvę, savo garbę ir savo sąžinę po juos pasotinusių žmonių kojomis. Jie pasidaro ramūs ir laimingi. Tačiau tuo pačiu jie išsižada aukštesnio gyvenimo, išsižada *teisybės alkio*, kuris vienintelis padaro žmogų laisvą ir kuris vienintelis jį iškelia viršum gyvulio. Inkvizitorinis pradas ateina į pasaulį švelniu, net maloniu, tačiau labai aiškiu pavidalu. Duonos problema perskiria istoriją į du frontus, ir šių frontų grumtynėse slypi būsimosios istorijos paslaptis.

Tačiau gyvybinio alkio patenkinimas duonos problemos dar neužbaigia. Duona turi ryšio ne tik su žmogaus kūnu, bet ir su jo dvasia. Ji daro įtakos ne tik kūnui išsivystyti, bet ir sąžinei apsispręsti. Šitą antrąją, šitą daugiau dvasinę duonos problemos pusę inkvizitorius taip formuluoja: „Jeigu Tu būtum duoną priėmęs, būtum nuėmęs ir nuo atskiro žmogaus, ir nuo visos žmonijos amžiną rūpestį, būtent: prieš ką nusilenkti. Laisvam žmogui nėra kito, labiau kankinančio rūpesčio, kaip kiek galint greičiau surasti ką nors, prieš ką jis galėtų nusilenkti". Bet ir čia dar ne galas. Žmogus nori ne tik pats nusilenkti, bet jis taip pat nori surasti „ką nors, į ką visi tikėtų ir prieš ką visi galėtų nusilenkti. Šitas bendrojo garbinimo reikalas yra svarbiausia kančia tiek atskiro žmogaus, tiek visos žmonijos nuo pat amžių pradžios. Bendrojo garbinimo reikalui jie kardais kapojo vieni kitus. Jie susikūrė dievus ir šaukia vieni kitiems: „Pameskite savus dievus ir garbinkite mūsuosius. Jei ne, mirtis jums ir jūsų dievams!" Ir taip bus ligi pasaulio pabaigos, net ir tuomet, kai iš pasaulio išnyks dievai. Tuomet žmonės puls ant kelių prieš stabus". Žinodamas šitą žmogiškosios prigimties polinkį ir turėdamas duoną savo rankose, Kristus būtų galėjęs pašalinti šį amžiną rūpestį ir nerimą, šią amžiną kovą ir kančią, nes būtų parodęs nepaneigiamą ženklą, kad reikia nusilenkti prieš tą, kuris duoda duonos, kuris pasotina ir patenkina. Žmogui nebūtų reikėję ieškoti dievų ar stabų. Kristus būtų atsistojęs visų jų vietoje ir

virtęs vieninteliu žmogaus garbinimo bei nusilenkimo objektu.

Iš tikro noras ką nors pagarbinti yra „pagrindinė žmogiškosios prigimties paslaptis". Naujojoje religijos filosofijoje šis dalykas yra suvoktas labai aiškiai. M. Scheleris savo veikale „Vom Ewigen im Menschen" teigia, kad religinis aktas yra būtina žmogaus sielos savybė ir kad todėl negali kilti klausimo, ar žmogus jį atlieka, ar ne: jis jį atlieka visados. Čia gali kilti tik klausimas, ar jis randa šį aktą atitinkantį objektą, ar, galimas daiktas, jis pasirenka garbinti tai, ką jis laiko šventu ir dievišku, kam jis priskiria absoliutinės vertės, tačiau kas savo esme yra tiktai reliatyvu ir žemiška. Kiekviena aprėžta dvasia, tvirtai teigia Scheleris, tiki arba į Dievą, arba į stabą (plg. 559 p.). Tačiau kad šitas religinio akto objektas būtų vertas — bent subjektyviai — garbinti, jis turi būti pergyvenamas kaip žmogui įtakingas bei reikšmingas. Jis turi būti tam tikra jėga ir galybė. Duonos valdytojas kaip tik patenkina šiuos reikalavimus. Kas turi duonos, tas turi savo rankose žmogaus gyvybės likimą. Kas duoda duonos, tas patikrina žmogui jo fizinį buvimą, bet sykiu ir žmogų apsprendžia, nes šį buvimą paima į savo rankas. Gyvybės priklausomybė nuo duonos yra toks aiškus ženklas, kad jis verste verčia žmogų nusilenkti prieš tą, kuris šį ženklą laiko savo rankose. Jeigu tad Kristus būtų paklausęs dykumų dvasios ir būtų žmonėms parodęs šitą ženklą, jie būtų prieš Jį nusilenkę ir Jį garbinę nė kiek nesvyruodami ir neabejodami. Jie būtų kardais kovoję už Jo pripažinimą, nes žmogus nepakenčia *savo* Dievo kritikos. Bet Kristus nepanorėjo, kad žmonės bėgtų paskui Jį tarsi „kilni ir klusni banda". Jis norėjo laisvo apsisprendimo ir laisvos meilės. Tikėjimas į Kristų turėjo būti ne išreikalautas, ne kūno ir kraujo apreiškimas, bet dieviškosios malonės ir žmogiškosios laisvės bendradarbiavimo vaisius. Todėl Kristus ir atmetė dykumų dvasios gundymą. Tačiau tuo pačiu Jis atmetė ryškiausią savo jėgos bei galybės ženklą, svarbiausią savo dieviškumo „įrodymą". Jis atidarė duris abejonėms bei kritikai, kurios visados lydi laisvą apsisprendimą ir laisvą meilę. Klusnumas turėjo būti pirktas duona. Jis turėjo savaime kilti žmogaus širdyje. Bet sykiu su šituo laisvu, iš meilės kilusiu klusnumu turėjo išnykti ir visi ženklai, kurie daugiau ar mažiau žmogų apspręstų ir priverstų. Čia turėjo todėl išnykti ir duona kaip vienas iš labiausiai regimų, bet sykiu ir la-

biausiai priverčiančių bei apsprendžiančių ženklų. Pirmojo tad gundymo atmetimas reiškė ne tik Kristaus norą pakelti žmogų iš kūninio buvimo į dvasinį tikrąjį buvimą, bet taip pat ir Jo norą leisti žmogui visiškai laisvai į Jį tikėti ar netikėti, apsispręsti už Jį ar prieš Jį, visiškai laisvai Jį garbinti ar Jį persekioti. Saulius turėjo virsti Pauliumi visą būtį sukrečiančiu vidiniu malonės nušvitimu, bet ne prigimties patraukimu duonos skonio. Duonos problemoje, kaip matome, jau prasideda ir tikėjimo bei sąžinės problema.

2. SĄŽINĖS PROBLEMA

Duonos problema nėra nei vienintelė, nei galutinė problema, kuri kankina istorinę žmoniją ir kurią ji mėgina vienaip ar kitaip spręsti. Gyvybinis alkis nėra pati svarbiausia kliūtis susikurti laimei šioje tikrovėje. Šalia jo ir sykiu su juo eina išvidinis nerimas, sunkiai suvokiamas ir aprėžiamas, bet visados jaučiamas ir pergyvenamas. Jis yra dar sunkiau pakeliamas negu kūno alkis. Jis labiau degina žmogų negu duonos ilgesys. Dostojevskis šitą išvidinį nerimą vadina „sąžinės laisvės" vardu. Ir visai teisingai. Sąžinė yra giliausiojo mūsų Aš balsas. Ji nepriklauso nė vienai iš mūsų dvasios galių. Ji nėra mums paviršutinė, bet glūdi pačioje mūsų esmėje. Jos negalima suklaidinti kaip proto arba iškreipti kaip valios. Per ją prabyla mūsų asmuo, mūsų centras, mūsų branduolys, kuris slypi mumyse giliau už protą ir už valią, todėl niekados nėra suklaidinamas ar iškreipiamas tikrąja šio žodžio prasme. Sąžinės balsas visados yra teisingas, nes juo prabyla mūsų būtis.

Bet kaip tik dėl to jis yra įpareigojantis. Mes galime neklausyti savo proto išvadų, nes niekados nesame absoliučiai tikri, ar jis neklysta. Abejonė mūsų proto teigimais visados yra pagrįsta. Mes galime neklausyti savo valios norų, nes niekados nesame tikri, ar jie nėra pašalinių veiksnių įtakoje. Abejonė mūsų valios nusistatymais taip pat visados yra pateisinama. Tačiau mes visados turime klausyti savo sąžinės, nes ji yra mūsų pačių giliausia ir esmingiausia apraiška. Eiti prieš savo sąžinę reiškia eiti prieš patį save, paneigti savo būtį ir moraliai ją sunaikinti. *Savos sąžinės paneigimas yra paneigimas pagrindinės savo vertybės ir tuo pačiu pats didžiausias dorinis*

nuosmukis. Atsisakyti savo sąžinės reiškia išsižadėti savo asmens, save nuasmeninti, palenkti save viršiniams svetimiems dėsniams ir tuo save nužmoginti, nes žmogus yra tiek žmogus, kiek jis yra asmenybė. Sąžinė yra asmenybės išraiška ir todėl žmogiškumo laidas. Žmogus yra tiek žmogus, kiek jis apsisprendžia pagal savo sąžinę.

Tačiau kaip tik todėl, kad sąžinė yra mūsų būties, mūsų asmeniškumo balsas, ji yra nuolatos mumyse gyva. Mūsų protas gali aptemti ir nebeskirti tiesos nuo klaidos. Mūsų valia gali nusilpti ir nebejausti, kas yra gera ir kas bloga. Bet mūsų sąžinė budi nuolatos. Kol egzistuoja mūsų būtis, tol kalba ir mūsų sąžinė. Prietarų ir nuomonių, teorijų ir sistemų mišinyje sąžinė mums nuolatos rodo *tiesą*. Papročių ir taisyklių, normų ir dėsnių chaose sąžinė nuolatos mums suranda *gėrį*. Žmogus, būdamas sukurtas pagal Dievo paveikslą ir panašumą, visados nešiojasi savo gelmėse Dievo idėją ir visados yra traukiamas tiesos ir gėrio, kurie juk yra ne kas kita kaip dieviškumo atšvaitos pasaulyje. Gali žmogaus paviršius būti ir labai iškreiptas; gali jis būti ir labai aptemdintas; gali jis, kaip tas legendinis Platono dievaitis Glaukas, būti apsunkintas visokiomis prieaugomis iš šalies, tačiau jo būties gelmėse visados švyti dieviškoji jo būties idėja kaip metafizinis jo pirmavaizdis, kaip paties Dievo atvaizdas, kuris yra pati tiesa ir pats gėris. Sąžinė, būdama mūsų žmogiškojo principo balsas, tuo pačiu yra mūsų pirmavaizdžio balsas. *Tai yra mumyse esančiojo imanentinio Dievo balsas.* Per mūsų sąžinę byloja mūsų pirmavaizdis, mūsų būties idėja, pagal kurią mes esame sukurti ir kuria mes laikomės. Todėl šitas pirmavaizdis bei jo prabilimas mumyse visados mus veda į tiesą ir į gėrį. Jis mūsų neapgauna ir neklaidina. Jis nenusilpsta ir neišnyksta. Jis yra nuolatos gyvas ir nuolatos mumyse kalba mus ragindamas ir įspėdamas, mus girdamas ar peikdamas. Sąžinės balsas mumyse yra nesunaikinamas, kaip nesunaikinama pati dieviškoji idėja, nors iš viršaus pro mūsų būties vingius jos būtų net visai nematyti. Sąžinės galima neklausyti, bet jos negalima sunaikinti.

Tačiau kol sąžinės balsas mumyse yra gyvas, tol negali būti nė kalbos apie subjektyvinę psichologinę laimę šioje tikrovėje. Vidinė ramybė yra viena iš pagrindinių psichologinės laimės sąlygų. Todėl, norint būti iš vidaus ramiam, yra būtina susitaikyti su šia tikrove, joje įsigyventi, ją laikyti vienintele mūsojo buvimo vieta. Tuo

tarpu sąžinė mums visados kalba apie *idealinę* tikrovę. Visą mūsų gyvenimą, visus mūsų elgesius, pergyvenimus ir jausmus ji matuoja idealiniu matu. Ji yra mūsų vidaus kirminas, kuris neduoda mums ramybės nuolatos įspėdamas, kad ši tikrovė yra tik praėjimas, kad jos ramybė yra apgaulinga, o jos laimė netikra ir tuo labiau nepastovi. Mes galime turėti net ir didžiausių malonumų, mes galime pasotinti bet kokį gyvybės alkį, mes galime teoriškai paneigti bet kokį aukštesnį gyvenimą, bet kol mumyse byloja sąžinė, tol ji vertina mūsų pergyvenimus, mūsų nusistatymus, mūsų pasisotinimo turinius aukštesnių dėsnių šviesoje ir mus pasmerkia, jeigu tik šie pergyvenimai, nusistatymai ir turiniai yra įstrigę šios žemės pasaulyje. Net ir didžiausią psichologinę laimę smerkiamai prabilusi sąžinė paverčia niekais.

Todėl ne alkis yra didžiausias žemiškosios laimės priešas, bet sąžinė ir jos laisvė. Inkvizitorius teisingai sako: „Tu duodi žmogui duonos, ir jis nusilenkia prieš Tave, nes nieko nėra labiau priverčiančio kaip duona. Tačiau jei tuo pačiu metu kas nors be Tavo pagalbos apvaldys žmogaus sąžinę, žmogus paliks Tave ir eis paskui tą, kuris apgauna jo sąžinę". Inkvizitorius šį teigimą pagrindžia tuo, kad „žmogiškosios būties paslaptis glūdi ne tik pačiame gyvenime bei buvime, bet ir gyvenimo tiksle". Kitaip sakant, žmogui neužtenka tiktai *būti* kaip gyvuliui. Jis nori žinoti, *kam* jis yra ir *kam* jis gyvena. Gyvulio prasmė išsitenka jo buvime. Tuo tarpu žmogus grynuoju buvimu ne tik kad nėra patenkintas, bet jis jį net niekina ir laiko nevertingu. Gali žmogus gerai pavalgyti ir gražiai apsirengti, gali jis gyventi patogiame bute ir turėti šeimą, bet jeigu jis nežino, *kam* jis gyvena, jis darosi nepatenkintas, pradeda skursti ir nykti. Žmogaus prasmė neišsitenka jo buvime. Žmogus negyvena tiktai tam, kad būtų. Pačiame jo buvime turi būti dar kažkas kita, kas nėra buvimas savyje, tačiau ką žmogus gali vykdyti pačiu buvimu. Neprasmingo gyvenimo žmogus negali pakelti. Inkvizitorius teisingai todėl sako, kad žmogus „greičiau save sunaikins negu pasiliks žemėje, nors aplinkui ir būtų pilna duonos". Tačiau gyvenimo prasmės klausimas — mano *asmeninio* gyvenimo prasmės — jau yra gilus sąžinės klausimas. Jeigu duona patenkina patį buvimą, tai tikslo problemos ji neišsprendžia. Kam mes gyvename ir koks mūsų pačių žygis sudaro mūsų asmeninio gyvenimo

prasmę, galime atsakyti tik savo giliausia būtimi, prabylančia sąžinės balsu.

Inkvizitorius todėl ir pripažįsta, kad sąžinės nerimą žmogus skaudžiau pergyvena negu gyvybinį alkį. Žmogus sutinka išsižadėti net duonos, kad tik galėtų būti savyje ramus. Inkvizitorius teisingai pastebi, kad žmogus „paliks Tave ir eis paskui tą, kuris apgauna sąžinę". *Apgauna* sąžinę — posakis nepaprastai prasmingas, nes iš tikro sąžinę tegalima tik apgauti, ne sunaikinti ar pašalinti; apgauti ta prasme, kad priešais žmogų esti pastatomi neva dieviški dalykai, kuriems jis nusilenkia, kurie tačiau savo esmėje yra melagingi žmogaus padarai. *Sąžinė nutyla tiktai Dievo akivaizdoje, nes ji yra Dievo balsas.* Jeigu žmogus esti pastatomas priešais stabą, kalbantį Dievo vardu, ir jeigu jis įtikinamas, kad čia kalba pats Dievas, jo sąžinė nutyla — bent tam tikrą laiką, nes praktiniame gyvenime anksčiau ar vėliau vis tiek paaiškėja, ar buvo nusilenkta *tikrajam* Dievui, ar tik stabui. Štai kodėl inkvizitorius kalba ir visus savo darbus vykdo *Kristaus* vardu. Jis apgaudinėja žmones, jis jiems sąmoningai meluoja veikiąs Kristaus vardu, nes tik tokiu būdu jis gali apgauti ir nuraminti žmonių sąžinę. Žmonės tiki inkvizitoriui, nes jie mano tikį Dievui.

Vis dėlto inkvizitorius gerai žino, kad šitoks sąžinės apgavimas tegali būti laikinis. Jo sukurta tvarka, į kurią jis jungia žmones, yra antidieviška, tuo pačiu neteisinga ir nedora. Todėl kai tik žmogus pradės šitą tvarką savo darbais vykdyti, jis tuojau pastebės, kad jis veikia prieš Dievą, jo sąžinė prabils, jo prigimties gelmės susipurtys, ir apgavystė išeis aikštėn. Apgautas žmogus principiškai tiki, kad inkvizitorius yra Dievo siųstasis, kadangi šis veikia ir kalba Dievo vardu. Bet kai tik šitas žmogus pasiklaus savo sąžinės atskirais *konkrečiais* inkvizitorinio gyvenimo atvejais, jeigu jis inkvizitoriaus leidžiamus ir net įsakomus darbus palygins su savo sąžinės įspėjimais bei *nurodymais*, jis tuojau atidengs inkvizitoriaus melą, pamatys esąs apgautas, ir visas inkvizitoriaus žygis nueis niekais. Ilgesnį laiką sąžinės apgauti negalima, nes negalima apgauti mumyse gyvenančio Dievo.

Kad taip neatsitiktų, kad sąžinė ir praktiniame gyvenime negalėtų spręsti bei vertinti, reikia tarp jos ir atskirų gyvenimo atvejų pastatyti tam tikras užtvaras. Į šias užtvaras turi atsimušti sąžinės pastangos, kad žmogus niekados negalėtų savo darbų išmatuoti savo sąžinės nor-

momis. Be abejo, net ir tokiomis užtvaromis apipinta sąžinė mėgins vertinti. Tačiau ji susidurs su nepergalimomis kliūtimis. Ji negalės per šias užtvaras perlipti, paregėti, kas iš tikro už jų yra, ir todėl negalės tarti savo sprendimo. Ji pasiliks pusiaukelyje. Išvidinis nerimas bus galutinai nutildytas, nes žmogus yra neramus ne dėl to, kad jis sąžinę turi, bet dėl to, kad ji *sprendžia*. Inkvizitorius todėl mėgina sukurti tokią santvarką, kurioje sąžinė spręsti *negalėtų*. Ji žmoguje pasiliktų, nes ji yra ontologinis sudedamasis žmogiškosios prigimties pradas. Tačiau ji nutiltų, o pamėginusi judėti, atsimuštų į neperskverbiamas sienas. Inkvizitoriaus tvarkoje sąžinė būtų uždaryta į kalėjimą, pastačius prie jo durų negailestingus sargus. Šitokios sukaustytos sąžinės žmogus, gavęs duonos ir nuraminęs gyvybinį alkį, nieko daugiau savyje nebejaustų, būtų patenkintas, ramus ir klusnus. Iš pasaulio išnyktų sąmyšis ir kovos, nes žmogus kovoja ne tiek už tai, kad *būtų*, kiek už tai, kad *prasmingai* būtų. Išbraukus sąžinės balsą iš žmogiškojo buvimo, būtų išbrauktas ir prasmės klausimas, o su juo sykiu ir istorinės asmenų bei tautų rungtynės. Kokiomis tad priemonėmis inkvizitorius ryžtasi priversti sąžinę nutilti? Kokios yra tos užtvaros, kurias jis stato tarp žmogaus sąžinės ir konkrečių gyvenimo darbų? Kas yra tie negailestingi sąžinės kalėjimo sargai, kurie neleidžia jai pažvelgti į veikiančiojo žmogaus pasaulį?

Atsakymą į visus šituos klausimus duoda pats inkvizitorius: „Žemėje,— sako jis,— yra trys vienintelės galybės, kurios sugeba šių silpnų maištininkų sąžinę amžinai nugalėti bei pavergti jų pačių laimei. Šios trys galybės yra: *stebuklas, paslaptis ir autoritetas*. Tu atmetei ir pirmąją, ir antrąją, ir trečiąją, pats parodydamas pavyzdį... Todėl mes pataisėme Tavo žygį ir jį pagerinome. Mes pastatėme jį ant stebuklo, ant paslapties ir ant autoriteto. Ir žmonės pasidarė vėl linksmi, kad jie iš naujo yra vedami kaip banda ir kad nuo jų širdžių yra nuimta ta baisi dovana, teikusi jiems tiek skausmo".

Taigi tarp žmogaus sąžinės ir konkretaus gyvenimo inkvizitorius savoje tvarkoje įterpia stebuklą, paslaptį ir autoritetą, kuriuose glūdi jėga neleisti sąžinei spręsti ir tuo pačiu kelti nerimo vidiniame žmogaus pasaulyje. Šita jėga kyla iš to, kad stebuklas, paslaptis ir autoritetas, iš vienos pusės, naikina laisvą žmogaus apsisprendimą, iš kitos — atsistoja priešais žmogų kaip neperregi-

mi ir nesuprantami dalykai, prieš kuriuos belieka nusilenkti jų pačių neišmatavus ir neįvertinus. Kas tiki dėl stebuklo, tas yra apspręstas galybės to, kuris stebuklus daro. Stebuklas yra vienas iš labiausiai apsprendžiančių dalykų. Tas pat yra ir su paslaptimi. Kas tiki į paslaptis, taip pat yra apspręstas paties paslapčių buvimo. Jeigu paslapčių yra, žmogus negali į jas netikėti. Be abejo, jis gali paneigti patį paslapčių *buvimą*. Bet sykį šį buvimą priėmus, apsisprendimas jų *turinio* atžvilgiu darosi negalimas, nes tai yra *paslaptis*. Todėl inkvizitorius paslapčių buvimą skelbia *Dievo vardu*, o paskui konkrečius atvejus kaip tik pagrindžia šitomis paslaptimis, priversdamas tuo būdu žmogų tikėti nesprendžiant ir nevertinant, nes vertinama paslaptis yra jau nebe paslaptis. Tokios pat jėgos turi ir autoritetas. Kas tiki dėl autoriteto, tas tiki dėl viršinio motyvo, o ne dėl to, kad pats būtų apsisprendęs tikėti. Autoritetas taip pat turi apsprendžiančios galios. Sykį pripažintas, jis nepalieka laisvės tikėti ar netikėti. Jis *reikalauja* tikėti. Tuo būdu, susidūrusi su stebuklu, paslaptimi ir autoritetu, žmogaus sąžinė turi nutilti. Vidinis žmogaus balsas turi nusilenkti viršiniam galingam ženklui, kuris supurto žmogaus vidų. Jis turi nusilenkti nesuvokiamybei, kuri savo neperskverbiama tamsa pripildo žmogaus dvasią. Jis turi galop nusilenkti viršiniam žodžiui, kuris ateina iš Dievo. Stebuklas, paslaptis ir autoritetas sulaiko sąžinę pusiaukelėje ir neleidžia jai išvystyti savo sprendimų. Stebuklu, paslaptimi ir autoritetu pagrįsti darbai, dėsniai, įstatymai darosi neįmanomi išmatuoti sąžinės turimu idealinės tikrovės matu, nes jie visi yra nesuprantami ir nesuvokiami.

Tuo būdu stebuklas, paslaptis ir autoritetas nutildo žmogaus sąžinę. Savo sprendimus ji sudeda į rankas to, kuris stebuklus daro, paslaptis skelbia ir autoritetu naudojasi. Sąžinė gali spręsti tik apie paties žmogaus asmeninius veiksmus ir apie asmeninį šių veiksmų turinį, nes tik tokiu atveju ji žino, kodėl ir kaip šie veiksmai bei turiniai yra atsiradę ir ar jie sutinka su dieviškąja idealinės mūsų prigimties idėja, ar ne. Tuo tarpu stebuklas, paslaptis ir autoritetas įveda žmogų į jam svetimus, nesuprantamus ir neperregimus pradus. Jie pasilieka žmogui svetimi ne tik savo kilme, vadinasi, ne tik tuo, kad yra išėję iš mūsų vidaus. Tokių mums svetimų išviršinių dalykų esama labai daug. Tačiau kai mes juos priimame, kai juos sutapdome su savo vidaus gyvenimu, juos pada-

rome savais ir palenkiame juos savo sąžinės sprendimams. Tuo tarpu su dalykais, kilusiais iš stebuklo, paslapties ir autoriteto, šitaip pasielgti negalime. Mes negalime jų sutapdyti su savo vidumi, nes jie mums yra nesuvokiami. Jie pasilieka mums svetimi ne tik savo kilme, bet ir savo esme. Jie niekados negali virsti *mūsų* aktais ir *mūsų* turiniais. Mūsų sąžinė niekados negali jų vertinti ir apie juos spręsti, nes jie yra *ne mūsų*, o apie svetimybes sąžinė nesprendžia. Jeigu tad mes vykdome tai, kas kyla iš stebuklo, iš paslapties ar autoriteto, mes vykdome ramiai ir klusniai, nes mūsų sąžinė čia tyli. Apsisprendimo čia nėra. Čia mes esame apspręsti. Todėl bet koks sąžinės vertinimas čia nebetenka prasmės. Stebuklas, paslaptis ir autoritetas, kaip matome, suteikia žmogui sąžinės ramybę, nes panaikina jos sprendimą. Tai ir yra inkvizitorinės priemonės žmogaus sąžinei pavergti. Jas inkvizitorius į savo tvarką įjungia visai nuosekliai, nes jo karalystėje laisvės negali būti. Todėl ir sąžinė, kaip giliausia laisvės principo apraiška, čia turi nutilti. Čia turi nutilti bet koks vidinis žmogaus nerimas, vis tiek ar jis reikštųsi gyvybinio alkio, ar dieviškosios teisybės pavidalu. Inkvizitoriaus kuriama tvarka yra subjektyvinės laimės rojus. Todėl iš jo jis pašalina visa, kas šitą laimę drumstų, ir įveda į jį visa, kas šią laimę palaikytų. Stebuklas, paslaptis ir autoritetas kaip tik yra tokios *palaikančios* priemonės, nes jos neleidžia atverti žmogaus gelmių, iškelti aikštėn jose glūdintį dieviškąjį pirmavaizdį ir juo įvertinti šios žemės tikrovę. Jos yra uždanga nuo dieviškosios šviesos. Jas todėl inkvizitorius pirmoje eilėje ir naudoja.

Tačiau viso šio dėstymo eigoje mes jaučiame kylantį svarbų klausimą: o kaip su Kristumi? Ar Kristus iš tikro paneigė stebuklą, paslaptį ir autoritetą? Ar Jis pats nedarė stebuklų? Ar Jis neskelbė paslapčių? Ar Jis neįsteigė ir nepaliko autoriteto savo Bažnyčioje? Teigiamas į šituos klausimus atsakymas yra toks aiškus, kad būtų nesąmonė jį neigti. Evangelija yra pilna stebuklų ir paslapčių. Evangelija aiškiai rodo autoriteto buvimą. Bet jeigu taip, tai kokiu būdu *tos pačios priemonės* virsta ir dieviškomis, ir demoniškomis? Kaip tuos pačius dalykus gali naudoti ir Kristus, ir inkvizitorius? Inkvizitorius sakosi pataisęs ir pagerinęs Kristaus žygį. Tačiau šitas pataisymas reiškėsi ne tuo, kad inkvizitorius į savo kuriamą tvarką stebuklą, paslaptį ir autoritetą būtų įvedęs

kaip *naujus*, ligi tol nebuvusius dalykus, bet tuo, kad jis visą savo karalystę *pastatė* ant stebuklo, paslapties ir autoriteto. Kristaus žygis buvo pastatytas ant laisvo žmogaus apsisprendimo. Inkvizitorius jį pastatė ant vidinės prievartos. Stebuklas, paslaptis ir autoritetas virto kertiniais šitos prievartos akmenimis. Todėl inkvizitoriaus tvarka skiriasi nuo Kristaus tvarkos ne tuo, kad inkvizitorius stebuklą, paslaptį ir autoritetą būtų išradęs, bet tuo, kad jis davė jiems *naują prasmę*, kurios Kristaus žygyje visi jie neturėjo ir negalėjo turėti. Šias tris galybes inkvizitorius pradėjo savo karalystėje naudoti *kitam* reikalui, negu jas naudojo Kristus. Kas tad yra ši *nauja* prasmė ir šitas *kitoks* reikalas?

Stebuklo reikalą inkvizitorius pagrindžia žmogaus linkimu tikėti iš prievartos. „Ar žmogiškoji prigimtis,— klausia inkvizitorius,— yra taip sukurta, kad gali atmesti stebuklą, kad ji pačiais baisiaisiais gyvenimo momentais, kada kyla baisūs, ligi gelmių siekią sielos klausimai, galėtų išsiversti tiktai su laisvu širdies apsisprendimu?" Pats inkvizitorius į šitokią galimybę netiki. Jis mano, kad žmogus pagrindiniais savo gyvenimo klausimais pats vienas visiškai laisvai apsispręsti nepajėgia; kad jis reikalauja stebuklo, vadinasi, reikalauja apsprendimo, kuris ateitų jam iš kito, galingesnio už jį. „Tu nežinojai,— sako inkvizitorius Kristui,— kad žmogus, paneigęs stebuklą, paneigs ir Dievą, nes jis ieško ne tiek Dievo, kiek stebuklo. O kadangi žmogus be stebuklo išsiversti nepajėgia, jis gaminasi naujų stebuklų pats arba lenkiasi prieš burtininkų ir raganų stebuklus". Šitoks stebuklų reikalingumo pagrindimas rodo, kaip inkvizitorius supranta stebuklo prasmę ir jo paskirtį. *Stebuklas inkvizitoriaus tvarkoje yra tikėjimo pagrindas.* Inkvizitoriškas žmogus tiki dėl to, kad jis regi stebuklą, stebuklas priverčia inkvizitorišką žmogų tikėti. Stebuklo prasmė inkvizitoriaus karalystėje tuo ir išsisemia. Jokios kitos paskirties jis inkvizitoriui neturi. *Jis yra aukštesnės už žmogų galybės ženklas.* Gavęs tokį ženklą, žmogus tiki. Davusi tokį ženklą, aukštesnė galybė įrodo savo buvimą ir pagrindžia savo reikalavimus.

Kristus yra padaręs daug stebuklų. Tačiau Jis nepadarė nė vieno inkvizitoriaus prasme[1]. Jis nepadarė

[1] Visiškai pripažindamas apologetinę stebuklo reikšmę kaip priemonės tikėjimui pažadinti arba sustiprinti, autorius mėgina šiame skyriuje kelti antrąją, šiek tiek pamirštąją stebuklo prasmę, būtent: *or-*

nė vieno stebuklo, kuris būtų neturėjęs ryšio su gelbstimąja Jo Pasiuntinybe. Viešojo gyvenimo pradžioje pas Kristų atėjo kalėjime esančio Jono pasiuntiniai ir Jam sakė: „Ar Tu esi tasai, kuris turi ateiti, ar mes kito laukiame?" (*Mt 11, 3*). Tuomet Kristus nurodė ženklą, iš kurio Jonas galįs pažinti, kad Jėzus iš Nazareto yra tasai, kuris turi ateiti: „Eikite ir pasakykite Jonui, ką esate girdėję ir matę. Aklieji regi, raišieji vaikščioja, raupsuotieji pagydomi, kurtiniai girdi, mirusieji keliasi, beturčiams skelbiama Evangelija" (*Mt 11, 5*). Ką Kristus norėjo šiais žodžiais pasakyti? Ar tai, kad stebuklas pats savimi yra Jo Pasiuntinybės ženklas? Anaiptol! Šiais žodžiais Jis norėjo Jonui pranešti, kad *Jo rankomis yra jau vykdoma Mesijo karalystė, kurios Izraelis taip ilgus amžius buvo laukęs; kad Jis yra tasai, kuris daro tai, apie ką taip seniai buvo svajota; kad Jo darbuose išsipildo senosios pranašystės, skelbusios naujo amžiaus atėjimą.* Savo metu pranašas Izaijas buvo paskelbęs, kad „tą dieną kurtiniai girdės skaitomus žodžius ir aklieji regės tamsybėse (*29, 18*)... Reginčiųjų akys nebebus daugiau pridengtos, ir klausančiųjų ausys bus pastabios. Neišmanėlių širdys išmoks pažinimo. Mikliai ir aiškiai kalbės mikčiojančiųjų liežuvis (*32, 3—4*)... Raišasis šokinės kaip briedis, ir nebylio liežuvis džiūgaus" (*35, 6*). Ir štai ta diena yra atėjusi. Kristaus paliesti ar palaiminti aklieji regi, raišieji vaikščioja, raupsuotieji pagydomi, kurtiniai girdi. Tai ženklas, kad Kristus yra tasai, kurs turi ateiti, ir kad Dievo Karalystė yra arti. *Kuo* šitie darbai yra ženklas? Tuo, dėl ko jie buvo *laukiami.*

Paskutinėmis advento dienomis Bažnyčia savo brevijoriuje kalba vadinamąsias O-antifonas (jos taip vadinasi todėl, kad visos prasideda jausmažodžiu „O"), kurių viena sako: „O tautų Karaliau ir visų mūsų kertinis akmuo, kuris dvi dali sujungi į vieną, ateik ir išgelbėk žmogų,

---

ganišką jo ryšį su atperkamuoju Kristaus žygiu. Be abejo, stebuklo, kaip nepaprasto įvykio, vaidmuo pasilieka dėl to visiškoje savo galioje ir daro reikalingos įtakos. Autorius nori tiktai atkreipti dėmesį, kad Kristus, kaip pasaulio Gelbėtojas, nepasitenkino tiktai sukėlęs žmonėse nuostabumo jausmą, bet kad jis per stebuklą *jau vykdė* gelbstimąją savo Pasiuntinybę. Šiame atperkamajame stebuklo bruože autorius ir norėtų matyti skirtumą tarp Kristaus ir netikrų kristų bei netikrų pranašų stebuklų, kurie šio gelbstimojo bruožo neturi. Jie išsisemia tiktai nuostabumo sukėlimu ir tuo pačiu virsta tiktai grynu ženklu be ontologinio pagrindo. Tuo tarpu Kristaus stebuklai yra ne tik ženklai, bet sykiu ir atperkamieji darbai.

kurį iš žemės sukūrei" (*Brev. rom.*). *Išgelbėti žmogų buvo pagrindinis Mesijo Pasiuntinybės uždavinys.* Žmogus turėjo būti išgelbėtas visokeriopa prasme. Nuodėmė, dėl kurios žmogus buvo įsipainiojęs į nevykusį buvimą, nebuvo tik paprasto drausmės nuostato sulaužymas, tik paprastas neklusnumas. Nuodėmė buvo nusigrįžimas nuo Kūrėjo ir atsigrįžimas į kūrinį. Pasirinkęs daiktą vietoje Aukščiausios Valios, žmogus tuo pačiu paliko šitą Valią, jos nurodytą kelią, jos užbrėžtą tikslą ir prisijungė prie daikto gyvenimo, prie jo dėsnių ir prie jo likimo. *Daikto būsena dabar virto žmogaus būsena.* Bet tuo pačiu žmogus tapo mažiau žmogumi, nes kiekvienas atitrūkimas nuo Dievo yra sykiu ir atitrūkimas nuo savęs paties, nes Dievas yra mūsų pirmavaizdis, mūsų modelis, pagal kurį mes esame ištašyti giliausioje sávo prigimtyje. Nuodėmėje žmogus būna silpniau negu malonėje. *Nusidėjęs žmogus yra mažiau* žmogus. Štai dėl ko šv. Augustinas nuodėmę ir vadina paslinkimu į nebūtį —„inclinatio ad nihilum". Nuosekliai todėl ir išvadavimas iš nuodėmės nėra tiktai viršinis, teisinis bausmės atleidimas, bet žmogaus būties atstatymas, jos grąžinimas į pilnybę, jos surišimas su jos pirmavaizdžiu. *Nuodėmės atleidimas giliausia prasme yra atnaujintasis žmogaus kūrimas.* „Kas yra Kristuje,— sako šv. Paulius,— tas yra naujas sutvėrimas" (*2 Kor 5, 17*). Todėl Kristus pasirodė žemėje kaip Kūrėjas, kaip naujo dieviškojo kosmo Pagrindėjas. Jeigu per Jį laiko pradžioje buvo sutverta visa danguje ir žemėje" (*Kol 1, 16*), tai taip pat per Jį turėjo būti visa suderinta su Dievu „darant jo kryžiaus krauju taiką" (*ibid. 20*), nes „Jis yra neregimojo Dievo paveikslas" (*ibid. 15*) ir „visa Juo laikosi" (*ibid. 17*). Žmogiškosios prigimties pilnatvė, kaip ji švyti dieviškajame savo pirmavaizdyje, turėjo būti Kristaus žygiu atstatyta. Žmogus turėjo būti išvaduotas iš daikto būsenos ir perkeltas į Dievo vaikų karalystę. *Laukiamoji Mesijo karalystė turėjo būti ne tik naujas mokslas, bet ir naujas gyvenimas.* Štai dėl ko Izraelio pranašai laukė Mesijo ne tik todėl, kad jis atitiestų iškrypusį religinį kultą, kad paimtų ant savęs žmonių nuodėmes ir jas sunaikintų, bet ir dėl to, kad išgelbėtų skriaudžiamuosius, apgintų našles ir našlaičius, išvaduotų kenčiančius ir sėdinčius mirties paunksmėje. *Mesijo karalystė turėjo būti visuotinės taikos, teisybės ir gerovės karalystė.* Izraelio pranašai teigė ne tik tai, kad, anai laukiamai dienai atėjus, „vilkas gyvens šalia ėriuko ir

leopardas įsitaisys savo guolį šalia ožiuko" (*Iz 11, 6*); kad žmonės „kardus perkals į noragus ir ietis į peilius vynuogynams" (*Iz 2, 4*); kad Mesijas „vykdys krašte teisę ir teisingumą" (*Jer 23, 5*), bet ir tai, kad tuomet „bus gausiai žemėje javų ir jų varpos oš kaip Libanas, o miestų gyventojai žydės tarsi pievų gėlės" (*Ps 71*) ir kad „raišasis šokinės kaip briedis" (*Iz 35, 6*). Kitaip sakant, *žmogaus sujungimas su Dievu, žmogaus atnaujintasis sukūrimas turėjo perkeisti visą žmogiškąją prigimtį, išgelbėti ją iš jos negalių, iš jos trūkumų, iš jos nusilenkimo viršiniam gamtiniam pasauliui.* Žmogus, sukurtas kaip pasaulio valdovas — „fecisti eum paulo minorem angelis" (*Ps 8*),— turėjo būti grąžintas į savo sostą, iš kurio jis buvo pats pasišalinęs nuodėminga savo valia.

Be abejo, visam tam reikėjo *dieviškosios* galios. Žmogaus Atnaujintojas, jo antrasis Kūrėjas taip pat galėjo būti *tiktai* Dievas. Tik Jis vienas galėjo atstatyti apgriautą žmogiškąjį buvimą, nes tik Jo Dvasia nuolatos sklendena viršum nebūties gelmių ir savu *fiat* nuolatos šaukia daiktus *būti*. Todėl Mesijo žygiai turėjo būti nuostabūs. Jie turėjo būti stebuklingi, nesuvokiami savo gelmėse. *Stebuklas turėjo būti Mesijo reiškimosi būdas.* Tačiau šitie stebuklai bus skirti žmogui gelbėti. Jie bus priemonės žmogiškajai pilnatvei atstatyti. Jie bus ženklai Kristaus meilės žmogui, nes tik iš meilės Jis įsikūnijo ir apsigyveno tarp mūsų. *Kristaus darbai bus laukiami ne tik dėl to, kad jie yra nuostabūs, bet ypač dėl to, kad jie yra gelbstimosios priemonės.* Todėl kai pranašas Izaijas skelbia, kad, atėjus Mesijui, kurtiniai girdės ir aklieji regės, o raišieji šokinės kaip briedžiai, tai jis čia nurodo ne tik tai, kad tuo metu bus žemėje *nuostabių* dalykų, bet ir tai, kad net ir fiziniu atžvilgiu žmogus bus išvaduotas iš nuodėmės pasėkų. Taip pat ir Kristus, atsakydamas Jono mokiniams į jų paklausimą, nurodo ne tik savo darbų nuostabumą, bet sykiu ir tai, kad jie jau vykdo šitą visuotinį žmogaus gelbėjimą iš nuodėmės [2]. *Stebuklai yra Kristaus Pasiuntinybės ženklai ne tik savo nuostabumu, bet ir savo gelbstimumu.*

Tuo jie ir skiriasi nuo inkvizitoriaus stebuklų. Pats Kristus yra įspėjęs žmoniją netikėti stebuklui kaip grynai

[2] Šią Kristaus stebuklų prasmę iškelia ir pop. Leonas XIII savo enciklikoje „Graves de communi" (plg. liet. vertimas „Popiežių enciklikos", 223 p., 1949 m.).

nuostabiam, nesuvokiamam reiškiniui, nes „kils netikrų kristų ir netikrų pranašų, ir jie darys didelių ženklų ir stebuklų, kad būtų suklaidinti (jei tai būtų galima) net išrinktieji" (*Mt 24, 24*). Visi šitie netikrų kristų inkvizitoriški stebuklai reiškiasi žmogui savo *nuostabumu* ir *nepaprastumu*. Ryšio su žmogaus visuotiniu atpirkimu jie neturi. Jie yra ne gelbstimosios, bet grynai *stebinančios* priemonės. Vienintelė jų paskirtis yra *priversti* žmogų tikėti į tą, kuris šiuos nuostabius ženklus daro. Stebuklas savo nuostabumu bei nepaprastumu, kaip buvo sakyta, apsprendžia žmogų ir mažina jo tikėjimo laisvę. Todėl netikrų kristų jis buvo ir bus mielai naudojamas. Todėl jį inkvizitorius ir padarė savo karalystės kertiniu akmeniu. Užtat Kristus paneigė stebuklą kaip grynai stebinantį ir apsprendžiantį dalyką. Du kartu buvo iš Jo tokio stebuklo prašyta, ir du kartu Jis šį prašymą atmetė. Pirmą sykį dykumų dvasia norėjo gauti iš Jo ženklą, kad Jis yra iš tikro Dievo Sūnus, ir šiam reikalui siūlė *stebuklą* — be jokio ryšio su Jo išganomąja Pasiuntinybe, *grynąą* stebuklą, būdingą tik savo nuostabumu. „Velnias paėmė Jį į šventąjį miestą, pastatė ant šventyklos viršaus ir jam tarė: Jei Tu Dievo sūnus, pulk žemyn" (*Mt 4, 5—6*). Tačiau Kristus, vietoje kritęs žemyn ir davęs ženklą, atsakė: „Negundysi Viešpaties savo Dievo" (*ibid. 7*). Antrą kartą Kristus jau kybojo ant kryžiaus Kalvarijos kalne. „Einantieji pro šalį jam piktažodžiavo kraipydami savo galvas ir sakydami: „Še tau, kurs sugriauni Dievo šventyklą ir per trejetą dienų ją atstatai; gelbėk pats save; jei tu Dievo Sūnus, nuženk nuo kryžiaus" (*Mt 27, 38—40*). Prie minios prisidėjo ir kunigai su rašto žinovais bei vyresniaisiais. Jie taip pat sakė Kristui: „Kitus išgelbėjo, pats savęs negali išgelbėti. Jei jis Izraelio karalius, tegul dabar nužengia nuo kryžiaus, ir mes jam tikėsime" (*Mt 27, 42*). Abiem kartais reikalaujamas stebuklas būtų buvęs *grynas* ženklas, apsprendžiantis savo nuostabumu, tačiau praradęs gelbstimąją savo prasmę. Todėl Kristus nė vieną sykį *šitokio* stebuklo nepadarė. Verčiau jis leido žmonėms netikėti, abejoti, tyčiotis iš Jo ir net piktažodžiauti negu nuostabą sukeliančiu ženklu įdiegti jiems tikėjimą. Kristaus stebuklai šitokio pobūdžio neturi. Jie buvo padaryti ne tik tam, kad būtų *nuostabūs ženklai*, bet sykiu ir tam, kad būtų *atperkamosios* priemonės nuo kurio nors iš nuodėmės kilusio blogio.

Šv. Matas vienoje savo evangelijos vietoje duoda tarsi santrauką visų Kristaus darbų žemėje: „Jėzus vaikščiojo po visą Galilėją, mokydamas jų sinagogose, skelbdamas karalystės Evangeliją, gydydamas visokią ligą ir visokią negalią tautoje. Gandas apie Jį pasklido visoje Sirijoje, ir jie nešė pas Jį visus sergančius, visokių ligų ir kentėjimų suimtus, velnių apsėstus, mėnesienos liga sergančius, stabo ištiktus, o Jis juos gydė" (*Mt 4, 23—24*). Evangelijos pasakoja tik apie dalį stebuklų, kuriuos Kristus yra padaręs, nes „Jėzus padarė savo mokinių akivaizdoje dar daug kitų stebuklų, kurie nesurašyti šioje knygoje" (*Jn 20, 30*). Tačiau visi šitie stebuklai buvo sutelkti aplinkui pagalbą žmonėms. Be abejo, pagelbėti žmogui giliausioje jo prigimtyje ir jo esminiuose santykiuose su Dievu buvo pagrindinis Kristaus uždavinys. Tačiau kadangi santykių su Dievu suardymas pažeidė ir žmogaus santykius su pasauliu, palenkdamas jį gamtos dėsningumui, Kristus negalėjo tylomis praeiti pro įvairiopą žmogaus jungą, uždėtą jam viršinio pasaulio ir besireiškiantį įvairių ligų, negalių bei kentėjimų pavidalu. Todėl tvarkydamas žmogiškosios prigimties sąrangą ir atstatydamas joje dieviškąjį pirmavaizdį, Jis šalino ir konkrečias išviršines apraiškas, kurios priešinosi Jo vykdomam visuotiniam žmogaus atstatymui. *Kristus buvo Gelbėtojas plačiausia ir giliausia šio žodžio prasme.* Stebuklai buvo tik viena — *praktinė* — priemonė, šalia mokslo ir šalia sakramentų, šitam gelbimajam darbui. Jie yra dieviški, kaip ir visas Kristaus veikimas yra dieviškas. Tačiau jie nėra dieviškesni negu Jo mokslas ir negu Jo sakramentai. Jie yra sudedamoji Jo atperkamojo žygio dalis. Tačiau jie nėra pagrindinė bei esminė dalis. Todėl paties Kristaus nusistatymas savo stebuklų atžvilgiu yra labai būdingas. Jis juos darė paprastai tyliai, nerodydamas savo dieviškosios galybės, dažnai žmonėms net nepastebint ir nejaučiant, kad stebuklas įvyko. Galilėjos Kanos vestuvėse, savo motinos prašomas, jis liepė pripildyti kibirus vandens, kurį pavertė vynu. Šiuo stebuklu Jis išgelbėjo prievaizdą iš didelio nemalonumo, nes vaišės buvo pačiame viduryje, o vyno jau pritrūko. Prievaizdas stebėjosi vyno gerumu ir nežinojo, iš kur jis yra. Svečiai iš viso stebuklo

nepastebėjo. Ant Genezareto ežero kranto, apaštalams liūdnai pastebėjus, kad žmonės yra išalkę, o nėra kuo juos pamaitinti, Kristus taip pat tyliai palaimino duoną ir žuvis ir liepė jas išdalinti. Galima būtų išnagrinėti visus Kristaus stebuklus, ir visuose juose rastume Kristaus norą pagelbėti žmonėms jų varguose ir džiaugsmuose, jų nelaimėse ir kančiose. Stebuklai Kristaus buvo daromi ne tik savo galybei *parodyti*, bet ir pasaulio bei žmogaus perkeitimui *vykdyti*. Jie buvo visuotinės transfigūracijos pradininkai ir jos šaukliai. Tai buvo tie maži garstyčios grūdeliai, iš kurių turėjo išaugti pasaulinis perkeistosios tikrovės medis. Todėl stebuklų nuostabumas buvo nustumtas į šalį ir kartais net visai paslėptas. Kristus atsigrįžo į prašančius, maldaujančius žmones, dažniausiai į Jį jau tikinčius ir Jį mylinčius, ir jiems padėdavo. Jis elgėsi ne kaip žmonių stebintojas, bet kaip žmonių geradarys. Dieviškąją savo galią Jis reiškė kaip savaime suprantamą dalyką, kaip sudedamąją savos Pasiuntinybės dalį. Jis buvo Dievas. Jo klausė dangus ir žemė. Todėl Jis šitą klusnumą ir panaudodavo žmonių gerovei kurti arba jai didinti, jų dvasios ir kūno skurdui šalinti. *Kristaus stebuklai yra dieviškosios Caritas išraiška.*

Čia tad ir glūdi Kristaus stebuklų skirtingumas nuo inkvizitoriaus ir apskritai nuo bet kurios antikristinės jėgos stebuklo. Inkvizitorius įjungia stebuklą į savo tvarką *dėl jo nuostabumo*, dėl to, kad juo apspręstų žmogų ir priverstų į save tikėti, uždarydamas jo sąžinę į kalėjimą ir neleisdamas jai spręsti bei vertinti. Tuo tarpu Kristus stebuklus daro todėl, kad išvaduotų žmogų iš jo nupuolimo į gamtinį dėsningumą. Inkvizitorius savo stebuklais žmogaus laisvę galutinai sunaikina. Kristus jais kaip tik šitą laisvę padidina, nes nuo jo nuima gamtinių dėsnių pančius. Todėl Jo stebuklai priverčiamosios ir apsprendžiamosios galios neturi, nes ne šiam reikalui jie yra daromi. Jeigu Kristus gydė ligonius, prikėlė mirusius, išvarė velnius, tai visais atvejais Jis norėjo padaryti ne *tik stebuklą*, vadinasi, parodyti *nuostabų* ženklą, bet ir *išgydyti* ligonius, *prikelti* mirusius ir *išvaryti* velnius. Kiekvienu savo stebuklu Kristus siekė *gėrio* — dvasinio ir fizinio pagal konkretų reikalą. Žmonės gerai žinojo šitą

pagrindinę Kristaus mintį ir garbino Jį kaip žmonijos geradarį, kaip įvykdytoją visų anų mesianiškųjų lūkesčių, kurie taip labai buvo gyvi visoje Izraelio tautoje. Bet pats Kristus ne kartą net draudė stebuklą patyrusiems apie jį pasakoti. Išgydęs kurčią nebylį, „jis liepė niekam to nesakyti" (*Mk 7, 36*). Persikeitęs ant kalno apaštalų akivaizdoje, „jis griežtai jiems uždraudė tai kam nors apie jį sakyti" (*Mk 8, 30*). Tačiau evangelijos būdingai pastebi, kad juo Kristus labiau draudė apie Jo stebuklus kalbėti, „juo labiau jie skelbė ir juo labiau stebėjosi sakydami: Jis visa gerai padarė; jis daro, kad kurtiniai girdi ir kad nebyliai kalba" (*Mk 7, 37*). Gelbstimoji Pasiuntinybė buvo visiems aiški ir suprantama.

Tačiau Jį *kaip Dievą* žmonės turėjo pripažinti laisvai pagal savo sąžinės apsisprendimą. Jis pats ne vieną kartą tokio apsisprendimo reikalavo iš tų, kurie norėjo pasinaudoti Jo dieviškąja galybe išsigelbėti iš kančios ar iš vargo. Jie turėjo pirma tikėti į Kristaus dieviškumą, vadinasi, pirma laisvai už Jį apsispręsti, o tik paskui Jis leido šiai galybei veikti ir žmones vaduoti. Jo mokiniai taip pat visą laiką suabejodavo Jo dieviškąja Pasiuntinybe. Vaikščioję su Juo trejetą metų, girdėję nuolatos apie Jo kančią, mirtį ir prisikėlimą, pamatę Jį prikaltą ant kryžiaus, jie išsiskirstė nešini tiktai pirmykščio tikėjimo likučiais. Keliaujančiųjų į Emausą mokinių atodūsis: „O mes tikėjomės, kad jis atpirksiąs Izraelį" (*Lk 24, 21*) gali būti motto visiems Kristaus sekėjams, mačiusiems Jo mirtį. Kai Sekmadienio rytą šventosios moterys nuėjo pas Jėzaus kapą ir rado jį tuščią, o angelą sėdintį kojūgalyje ir sakantį: „Jo čia nėra; Jis prisikėlė" (*Lk 24, 6*), ir kai „sugrįžusios nuo kapo jos paskelbė visa tai vienuolikai ir visiems kitiems" (*ibid.* 9), „tos žinios pasirodė jiems lyg tuščios pasakos, ir jie joms netikėjo" (ibid. 11). Tik pasirodęs pats Kristus „vienuolikai, kai jie sėdėjo už stalo" (*Mk 16, 14*), galų gale juos įtikino, kad Jis iš tikro yra gyvas, kaip buvo sakęs. Tačiau Jis čia pat „prikišo jų netikėjimą ir širdies kietumą" (*ibid.*). Be abejo, šitas priekaištas yra žmogaus silpnybės papeikimas. Tačiau Jis yra sykiu nurodymas, kad Kristaus stebuklai, nors jų apaštalai ir mokiniai buvo regėję labai daug, žmogiškosios sąžinės neprivertė ir jos neapsprendė. Tikėjimas į Kristų buvo ir pasiliko laisvas, gresiamas abejonių, svyravimų ir net visiško žlugimo. Geradariškas ste-

buklų pobūdis buvo jų nuostabumą pridengęs karitatyvine skraiste ir todėl palikęs žmogui laisvę.

Apsisprendimas už Kristų turėjo kilti iš Jo *žodžio*. Kristus kalbėjo dieviškus žodžius. „Aš ne pats iš savęs kalbėjau; Tėvas, kurs mane siuntė, jis man davė paliepimą, ką turiu sakyti ir skelbti" (*Jn 12, 49*). Ir savo žodį Jis statė pirmoje vietoje. Į jį Jis reikalavo tikėti pastebėdamas, kad kas „nepriima mano žodžių, turi savo teisėją: žodžiai, kuriuos aš kalbėjau, teis jį paskučiausią dieną" (*ibid. 48*). Ir tiktai paskui, tiktai antroje vietoje Jis nurodė į savo darbus: „Jei nenorite manim tikėti, tai tikėkite darbams" (*Jn 10, 38*). *Žodžiai, arba idėja, Kristui stovi pirmoje vietoje*. Todėl Jis savo žodžius ir pabrėžia, teikdamas jais žmogui amžinojo gyvenimo. Tiktai paskui eina darbai kaip žodžių apraiška. *Kristaus tvarkos stebuklas yra tikėjimo išvada*. Tai Jis pats yra ne sykį pastebėjęs, reikalaudamas tikėjimo prieš stebuklą ir skelbdamas, kad net kalnai persikels iš vietos į vietą, jei tikėjimas bus stiprus. Stebuklas *kaip toks* dar nerodo stebukladario dieviškumo. Stebuklą padaryti gali tas, kas yra aukštesnis už gamtą, vadinasi, kas gali valdyti gamtos jėgas. Tuo tarpu dieviškas yra tas, ką pats Dievas yra siuntęs ir kas veikia Dievo vardu, vykdydamas Jo valią. Kristus, kaip Dievas, buvo aukštesnis už gamtą ir todėl darė stebuklų. Tačiau Jis žinojo, kad stebuklų skalė yra žymiai platesnė už dieviškumo skalę. Todėl Jis įspėjo žmones saugotis netikrų kristų, kurie taip pat pajėgs daryti didelių ženklų ir stebuklų, tačiau kurie nepajėgs tarti dieviškojo žodžio ir vykdyti dangiškojo Tėvo valios. Stebuklas atskleidžia jėgą, bet *pats savimi* neparodo šaltinio, iš kurio ši jėga kyla. Tuo tarpu žodyje apsireiškia sakančiojo esmė. *Dieviškus žodžius gali tarti tiktai Dievas.* Dieviškąją tvarką gali skelbti tik tas, kurį Dievas yra siuntęs. Todėl žodis ir buvo pirmoji priemonė, kuria Kristus naudojosi. Tik antrojoje vietoje Jam buvo stebuklas, tačiau ir tai ne tik kaip nuostabus ženklas, bet ir kaip Jo dieviškosios meilės žmogui apraiška. Iš šitų nepaprastos meilės darbų žmonės galėjo pasidaryti išvadą, kad ir jų Autorius turįs būti ne paprastas žmogus, bet Dievo siųstasis. Dėl kurių nors priežasčių netikėdami Jam pačiam, jie vis dėlto galėjo tikėti bent Jo darbams. Tačiau dėl darbų kilęs tikėjimas jau buvo ilgesnio mąstymo išvada, refleksijos ir analizės padaras, todėl taip pat laisvas savo esme. Kiekvienu tad atveju Kristaus dar-

bai žmogaus sąžinės laisvės nežalojo ir jos apsisprendimo nenaikino. *Per savo darbus Kristus norėjo parodyti ne tik savo jėgą, bet ir savo meilę.* Tuo Kristaus stebuklas ir skiriasi nuo inkvizitoriaus karalystėje priimto ir vykdomo stebuklo.

Tas pat yra ir su paslaptimi. Paslapčių įvedimą į savo santvarką inkvizitorius taip pat kildina iš paties Kristaus žygio. Kalbėdamas apie reikalą turėti sąžinės ramybę, inkvizitorius pastebi, kad stiprieji ir išrinktieji galbūt ir gali gyventi nešiodamiesi nerimą savo širdyje, tačiau milijonai silpnesniųjų tokio nerimo pakelti negali. Jie reikalauja šitą nerimą pašalinti ir turėti sąžinės ramybę. Čia inkvizitorius lyg ir pradeda prikaišioti Kristui, esą šis turbūt tų milijonų nemylįs, kad nesiryžtąs duoti jiems dvasios ramybės. „Argi kalti,— sako inkvizitorius,— yra visi kiti silpni žmonės, jeigu jie negali pakelti tiek, kiek stiprieji? Argi kalta yra silpna siela, jeigu ji nepajėgia priimti į save tokios baisios dovanos? Argi iš tikro būtų teisinga, jeigu Tu būtum atėjęs tik pas išrinktuosius ir tik dėl išrinktųjų? Jeigu taip yra, tai yra paslaptis, ir mes neprivalome tai suprasti. Bet jeigu tai yra paslaptis, vadinasi, mes buvome teisūs skelbdami, kad svarbiausia yra ne laisvas širdies apsisprendimas, ne meilė, bet paslaptis, kuriai žmonės turi aklai nusilenkti net ir eidami prieš savo sąžinę". Kitaip sakant, paslaptis atsistoja inkvizitoriaus sukurtos tvarkos visų vertybių viršūnėje. Žmogaus tikėjimą palaiko ne apsisprendimas, ne meilė, bet paslaptis. Net jeigu žmogus ir jaustų, kad šita paslaptis eina prieš jo giliausius įsitikinimus, kad jis, klausydamas paslapties, elgiasi ne taip, kaip reikalauja jo sąžinė, jis vis tiek turi šiai paslapčiai nusilenkti, nes ji yra *paslaptis,* vadinasi, protui neprieinamas ir nesuvokiamas dalykas. Jos turinio žmogus suprasti negali, todėl turi paklusti aklai. *Paslaptis inkvizitoriui yra vertybė ne savo turiniu, bet savo paslaptingumu.* Žmogus turi jai nusilenkti ne dėl to, kad jis *tuo tarpu,* šiame žemės buvimo kelyje paslapties suprasti *nepajėgia,* bet dėl to, kad jis *neprivalo* jos suprasti. Paslapties turinys inkvizitoriaus gyvenime yra amžinai žmogui uždarytas. Paslaptis stovi viršum žmogaus ne dėl jo faktinės prigimties negalios, bet *iš esmės.* Paslapties paslaptingumas yra tasai pradas, kurį inkvizito-

rinis žmogus kuo labiausiai vertina ir kurio jis kuo labiausiai ieško. Žmogų inkvizitoriaus tvarkoje paslaptis apsprendžia ne tuo, *ką* ji išreiškia, vadinasi, ne materialiniu savo turiniu, bet tuo, *kuo* ji žmogui yra neprieinama, vadinasi, formaliniu savo pradu, savo nesuvokiama paslaptinga forma. Paslaptys inkvizitoriaus karalystėje yra suabsoliutinamos ne ta prasme, kad jos išreikštų absoliutinį turinį, bet tuo, kad jos yra įamžinamos savo nesuvokiamume. Inkvizitorius skelbia paslaptis, niekados nežadėdamas jų atskleisti.

Tuo tarpu Kristaus tvarkoje paslaptis turi visai kitos prasmės. Paslaptis Kristui yra vertinga ne savo paslaptingumu, bet savo *turiniu*, kuris joje glūdi. Paslaptingumas yra tiktai laikinė, praeinanti paslapties savybė, kilusi dėl nuodėmingo žmogaus proto netobulumo. Malonės neapšviestas ir dieviškojo pirmavaizdžio neperkeistas protas nepajėgia ligi gelmių suvokti to, kas yra dieviškajame gyvenime. Todėl paslapčių buvimas Kristaus moksle yra aiškus ir visai natūralus dalykas. Ir vis dėlto Kristus neatsisako apie aną mums nesuvokiamą dieviškąjį gyvenimą kalbėti ir jo turinį žmonėms skelbti. Tiesa, žmonės ne viską šiame skelbime supranta. Jie ne viską gal supranta taip, kaip Kristus norėtų. Pačios gelmės lieka nuo jų dvasios akių uždaros. Proto analizė ir refleksija atsiduria galų gale į neperžengiamą sieną. Iš to ir kyla paslaptis. Tačiau Kristus šito paslapties paslaptingumo nesuabsoliutina ir jo neįamžina. Jis aiškiai pastebi: „Dar daug aš turiu jums pasakyti, bet *dabar* jūs negalite pakęsti. Kada gi ateis ta tiesos Dvasia, ji jus įves į visokią tiesą" (*Jn 16, 12*). Ir kitoje vietoje: „Ramintojas, Šventoji Dvasia, kurį Tėvas atsiųs mano vardu, išmokys jus visko" (*Jn 14, 25*). Paslapties buvimo Kristus neneigia. Žmogaus proto negalia pakelti dieviškąją tiesą Kristui yra aiški. Šita negalia paslapčių buvimą Jis kaip tik ir pagrindžia. Bet čia pat Jis priduria, kad Jis atsiųs Šventąją Dvasią, kuri protą apšvies, prigimties negalią pašalins, ir tada žmogui pasidarys aiški kiekviena tiesa. Tada nesuvokiama paslapties forma pranyks, ir absoliutinis turinys galės būti žmogaus suprastas ir pamiltas. Dabar mes dieviškąjį gyvenimą regime tarsi veidrodyje, paskui regėsime taip, kaip jis yra savyje. Dabar mes suvokiame jo tik atolaužas, paskui suvoksime pačią jo esmę. Tai yra galutinis ir atbaigiamasis Šventosios Dvasios uždavinys. Todėl paslapties paslaptingumą Kristus ne tik nelaiko vertybe, bet

priešingai — šitas paslaptingumas Jam yra silpnybė, uždengianti nuo žmogaus dieviškąjį turinį, neleidžianti jam tobulai jo pažinti ir todėl nė tobulai pamilti. Pažadas atsiųsti Šventąją Dvasią buvo padarytas pašalinti šiai silpnybei ir panaikinti paslapties paslaptingumui.

Be abejo, kol žmogus pasilieka šioje tikrovėje, tol jo prigimtis yra tik sustiprinama, bet neperkeičiama. Todėl ir paslapties paslaptingumas čia yra tiktai sumažinamas, bet visiškai nepanaikinamas net ir Šv. Dvasios atsiuntimu. Dieviškosios malonės apšviestas protas supranta žymiai daugiau ir siekia žymiai giliau negu tada, kai jis vadovaujasi tiktai grynu savo prigimties veikimu. Vis dėlto net ir tokiu atveju jis supranta ne viską ir ne ligi gelmių. Šv. Paulius yra pasakęs, kad šioje tikrovėje mes pažįstame dalimis, ir tuo esmingai išreiškė šios tikrovės pažinimo būdą, kurio nepanaikino nė Šv. Dvasia. Tačiau kai žmogus bus perkeistas, kai jo prigimtis bus galutinai išskaistinta ir išvaduota iš visų netobulybių, tada jis pažins Būtį taip, kaip ji yra savyje, tada jis atsistos priešais ją ir regės ją veidas į veidą. *Perkeistajame gyvenime paslapčių nebebus. Paslaptys yra tik praeinantis šios tikrovės dalykas.* Jų paslaptingumas kyla ne iš jų turinio, bet iš mūsų laikinio silpnumo, Dievas nepridengia savęs tyčiomis, kad mes Jo nematytume. Jis nėra apgavikas — Deus deceptor,— kurio taip bijojo Descartes. Priešingai, Jis yra „tikroji šviesa, kuri apšviečia kiekvieną žmogų, ateinantį į šį pasaulį" (*Jn 1, 9*). Jis duoda mums savo tiesos tiek, kiek mes, būdami neperkeisti, pajėgiame pakelti. Todėl Bažnyčia nuo pat pirmųjų amžių meldžiasi: „Šventosios Dvasios atėjimu sustiprink mumyse tiesą; apreikšk mums tai, ko mes nežinome; papildyk tai, ko mums trūksta; sustiprink mūsų žinojimą" (*Const. apost.*). Inkvizitoriaus tvarkoje šitokia malda būtų nesąmonė. Ji reikštų pastangas pašalinti vieną iš kertinių jo tvarkos ramsčių. Prašyti apreikšti tai, ko mes nežinome, yra tas pat, kas prašyti pašalinti paslapties paslaptingumą ir tuo pačiu pašalinti užtvarą tarp vykdomų darbų ir sąžinės sprendimo. Bet šitą užtvarą pašalinus, griūtų visa inkvizitoriaus karalystė. Kad paslaptis savo paslaptingumu kliudo sąžinei spręsti, kad ji lenkia žmogų aklai paklusti, yra aiškus, jau anksčiau minėtas dalykas. Inkvizitorius šitą kliūtį bei šitą aklumą įamžina ir suabsoliutina. Tuo tarpu Kristus siunčia Šventąją Dvasią jam nugalėti. Kaip stebuklas nėra pagrindinis bei pirmaeilis Kristaus dieviš-

kumo įrodymas, taip paslaptis nėra pagrindinis Jo mokslo pradas. Kai net ir Šv. Dvasios malonių patyręs žmogus nepajėgia ligi gelmių suvokti dieviškojo gyvenimo turinio, tegul jis priima šį turinį, kad ir tamsų, nes jį skelbia pats Dievas. Tačiau tegul jis žino, kad tas pats Dievas pašalins tamsą ir atskleis save taip, kaip Jis yra savyje. Inkvizitoriaus kelias veda į neperskverbiamą tamsą. Kristaus kelias veda į absoliutinę šviesą ir į absoliutinį aiškumą. Inkvizitorius paslaptingumo uždangą kiekvieną kartą vis labiau stiprina ir daro ją storesnę. Kristus Šv. Dvasios veikimu šią uždangą vis labiau silpnina tiek atskiro žmogaus, tiek ir visos žmonijos gyvenime, kol, perkeitęs visą pasaulį, ją visiškai nuims. Kristaus tvarkoje paslaptis įsijungia į eilę tokių dalykų, kaip skausmas, kančia, mirtis, klaida, kurie visi turės būti galutinai nugalėti ir iš perkeistosios tikrovės pašalinti. Inkvizitorius, palikdamas žmogų amžinai šioje tikrovėje, savaime palieka ir paslapties paslaptingumą, kuriuo tarsi tankia skara apgaubia sąžinę ir ją dusina. Kristus, vesdamas žmogų į antgamtinę tikrovę, šią skarą vis labiau nutraukia ir vis daugiau leidžia žmogui paregėti nepridengtą dieviškąjį turinį. Čia, kaip ir stebuklo atveju, inkvizitorius pasirodo esąs tikra Kristaus priešginybė.

Apie autoritetą inkvizitorius ilgame savo pasiteisinime nekalba ir jo įvedimo į savo karalystę nepagrindžia. Jis tiktai jį pamini šalia stebuklo ir paslapties. Tačiau jau pats sugretinimas mums leidžia nujausti, kad ir inkvizitorinis autoritetas yra skiriamas tam pačiam reikalui, būtent sąžinei nuraminti; kad ir jo prasmė yra ta pati, kaip stebuklo ir paslapties. Iš visos inkvizitoriaus kalbos aiškėja, kad autoritetas jo tvarkoje yra grynai *formalinis* dalykas. Jis yra atremtas ne į objektyvinę būties sąrangą, bet į gryną žmogiškąją valią. Inkvizitorius ką nors leidžia ar draudžia ne dėl to, kad to reikalautų objektyvinė tvarka, pati žmogaus ar pasaulio prigimtis, bet dėl to, kad jis taip *nori*. Dėstydamas savo nusistatymą leisti žmonėms nusidėti, jis būdingai pastebi: „Ar mes nemylėjome žmonijos, kai kukliai pripažinome jos bejėgiškumą, mielai palengvinome jos naštą ir silpnai jos prigimčiai net nusidėti leidome, bet *tik su mūsų sutikimu*". Ir kitoje vietoje: „Mes leisime jiems nusidėti... Mes pasakysime jiems, kad paskui kiekvieną nuodėmę eina ir atleidimas, jeigu tik nuodėmė yra daroma *su mūsų sutikimu*". Inkvizitoriaus sutikimas ar nesutikimas yra nuodėmės pagrindas. Nuodė-

mė yra visa, ko inkvizitorius neleidžia, ir gera yra visa, ką jis leidžia. Formalinis inkvizitoriaus apsprendimas vienus veiksmus padaro nuodėmingais, kitus pateisina. Objektyvinė būties sąranga čia išnyksta ir jokios reikšmės žmogaus veiksmų dorumui neturi.

Šitas inkvizitorinės etikos kampelis meta šviesos ir į visą autoriteto problemą. Savo autoritetu inkvizitorius niekam neatstovauja ir juo nieko neišreiškia. Jis kalba tiktai pats iš savęs, iš savo laisvės, iš savo noro, kuriuo apsprendžia visą žmonių gyvenimą. Jo diktuojamos elgesio taisyklės išreiškia ne už jo ir už žmonių stovinčią objektyvinę būtį, kurioje ir jis, ir jo valdomi žmonės dalyvauja, bet tiktai gryną jo paties nusistatymą. Inkvizitoriaus autoritetas yra nerišamas ir nesaistomas. Jis yra gryna jo *sauvalia*. Tuo tarpu kiekviena sauvalia yra grynai formalinė. Taip noriu, taip ir turi būti, „sic volo, sic iubeo", yra sauvalios ir sykiu inkvizitorinio autoriteto dėsnis.

Savaime aišku, kad šitoks sauvalinis autoritetas sulaužo ir pavergia žmogaus sąžinę. Sąžinė yra laisva tik tada, kai ji gali vertinti ir spręsti. O spręsti ir vertinti ji gali tik tada, kai jai yra įmanoma žmogaus elgesį palyginti su per ją bylojančiomis objektyvinėmis normomis, esančiomis pačioje būtyje. Tuo tarpu sauvalinis autoritetas šitas normas pridengia neperskverbiama tamsa. Inkvizitoriaus autoritetu vaduodamasi, sąžinė sugeba žmogaus veiksmus palyginti tiktai su šito autoriteto paskelbtais dėsniais. Toliau eiti ji nepajėgia, nes už šito autoriteto stovi nebe objektyvinė būtis, bet *gryna laisvė*, neapskaičiuojama ir neišmatuojama. Todėl čia sąžinė yra priversta nutilti, nusilenkti inkvizitoriaus žodžiui ir išsižadėti savo sprendimo. *Formalinis autoritetas yra tikriausia priemonė sąžinei pavergti.* Juo todėl inkvizitorius ir naudojasi.

Tuo tarpu Kristaus tvarkoje autoritetas turi visai kitokį pagrindą. *Čia jis yra atremtas į objektyvinę būtį.* Kristus turi absoliutinį autoritetą. Žmonės — visi be išimties — turi Jam paklusti. Tačiau šio autoriteto pagrindas yra grynai objektyvinis, būtent Kristaus *dieviškumas*. Žmonės turi Kristaus klausyti todėl, kad Jis yra Dievas, vadinasi, kad Jis yra *pati* Tiesa ir *pats* Gėris. Kristus pagrindžia ir apsprendžia savo įsakymus ne formaline savo valia, ne formaliniu noru, bet dieviškuoju absoliutiniu turiniu, dieviškąja absoliutine būtimi, kaip Tiesos ir Gėrio pilnybė, kurioje mes dalyvaujame ir kurios atšvaitos mes esame. Mes klausome Kristaus ne todėl, kad Jis taip *nori*, bet

todėl, kad jis reikalauja iš mūsų to, ko reikalauja iš mūsų pačių giliausia idealinė prigimtis. Juk Jame mes gyvename ir veikiame. Juk pagal Jį mes esame sukurti. Juk Jis yra „pirmgimis pirm viso sutvėrimo" (*Kol 1, 15*). Kitaip sakant, *Kristus yra mūsų pirmavaizdis*, tuo pačiu mūsų būties pagrindas ir reiškėjas. Todėl ką Jis sako, tuo pačiu sakome ir mes giliausia savo esme. Jo norai yra sykiu ir giliausi mūsų pačių norai. Jo žodžiais prabyla giliausia žmogiškosios esmės sąranga, kurią kiekvienas nešiojame savyje ir kuri šioje tikrovėje nepajėgia išeiti aikštėn. Todėl ir reikia Kristaus klausyti. Neklausyti Kristaus reiškia neklausyti savo būties pirmavaizdžio arba giliausiojo ir esmingiausiojo savo paties Aš. Tiesa, Kristaus žodžių ar įsakymų negalima išmatuoti kuria nors aukštesne šalia Jo esančia būtimi, kadangi *Jis pats yra Būtis aukščiausia ir pilniausia prasme.* Šiuo atžvilgiu Kristuje formalinis ir materialinis autoriteto pagrindas susilieja ir sudaro neatskiriamą vienybę. Tačiau *logiškai* mes vis dėlto galime skirti Kristų kaip Būties reiškėją, jos turėtoją ir jos vykdytoją, ir Kristų kaip formaliai kalbantį, įsakantį ir reikalaujantį. Ir štai, girdėdami Kristaus įsakymus bei reikalavimus, mes kaip tik ir žinome, kad Jis visa tai daro ne pagal savo formalinį nusistatymą, bet pagal Jame esančios būties reikalavimus. Kitaip sakant, Kristus žemėje pasirodo ne tam, kad įvykdytų *savo* valią, bet tam, kad išgelbėtų žmogų ir atstatytų jo prigimtį. Todėl visi jo paskelbti dėsniai kyla iš šitos prigimties. Kristus visados kalba kaip Būties atstovas. Jis pats yra šios Būties autorius. Jis ją sukūrė taip, kaip norėjo. Bet sykį sukūręs *tokią*, ne kitokią, jis ją apsprendžia jos pačios giliausio plano ir giliausio pirmavaizdžio, kuriuo Jis Pats yra, dėsniais bei reikalavimais. Todėl Kristaus autoritetas yra ne viršinis formalinis, bet vidinis materialinis; materialinis ta prasme, kad savo valia Kristus išreiškia objektyvinę būtį; vidinis ta prasme, kad Jo valia giliausia esme yra mūsų pačių idealinio principo valia. Kristus kalba absoliutinės objektyvinės būties ir tuo būdu mūsų pačių vardu, nes mes iš šitos būties kylame ir joje laikomės, kaip vynmedžio šakelė laikosi vynmedyje.

Štai kodėl Kristaus autoritetas žmogaus sąžinės nepavergia ir jos laisvo sprendimo neužmuša. Jeigu Kristus ką nors leidžia, tai tą leidžia ir mūsų sąžinė, nes tai atitinka giliausią mūsų pačių prigimtį. Jeigu Kristus ką nors draudžia, tai tą draudžia ir mūsų sąžinė, nes tai ardo

mūsų būtį. Nuodėmė kyla ne todėl, kad tą ar kitą veiksmą Kristus būtų uždraudęs, bet todėl, kad tas ar kitas veiksmas *būtiškai, ontologiškai* yra blogas ir kaip tik todėl Kristaus uždraustas. Todėl nuodėmės leisti nė pats Kristus negali, nes šitoks leidimas reikštų paneigimą giliausios idealinės mūsų prigimties ir tuo pačiu Kristaus paneigimą, nes giliausia mūsų prigimtis kaip tik Kristumi laikosi. *Leisti nuodėmę reiškia paneigti Dievą.* Tai gali inkvizitorius, nes jis į Dievą netiki, bet to negali Kristus, kuris pats yra Dievas. Formalinis sutikimas ar nesutikimas gali turėti lemiančios reikšmės inkvizitoriaus karalystėje, tačiau jis turi tik antraeilės reikšmės Kristaus Karalystėje, kurioje viską apsprendžia pati būtis, besilaikanti Dievuje kaip savo šaltinyje. *Kristaus reikalavimai, palyginti su mūsų sąžinės reikalavimais, yra vienas ir tas pats dalykas.* Jeigu sąžinės balsas yra mūsų pirmavaizdžio balsas, tai tuo pačiu, konkrečiai kalbant, jis yra Kristaus balsas, nes juk Kristus yra mūsų pirmavaizdis. Jokio skirtumo ir jokios priešginybės tarp sąžinės ir Kristaus būti negali. Todėl ir Kristaus reikalavimai sąžinės nepavergia ir nepriverčia, nes per ją byloja Jis pats. O jeigu kartais dėl dabartinės mūsų prigimties silpnybių pasitaiko nesutikimo tarp *atskiros* sąžinės sprendimo ir Kristaus nustatytos tvarkos, pats Kristus per savo Bažnyčią liepia klausyti *savo sąžinės*, nes ji yra artimiausioji dorinių veiksmų norma, todėl ji pirmoji apsprendžia visą mūsų elgesį. Tai yra pagrindinis krikščioniškosios etikos dėsnis, kuriame išeina aikštėn didžiausioji pagarba žmogaus asmens laisvei, nelaužoma net objektyvinės klaidos ar objektyvinio blogio atveju.

Šitoks materialinis ir vidinis autoriteto pobūdis glūdi visoje sukurtoje Kristaus tvarkoje. Kristaus įsteigtas autoritetas žemėje taip pat kalba ne iš savo laisvės, ne iš sauvalios, bet iš objektyvinės būties, iš dieviškosios santvarkos. Bažnyčios skelbiami dėsniai saisto žmones ne todėl, kad jų skelbėjai taip nori, bet todėl, kad šitie dėsniai yra semiami iš žmogaus asmens ar bendruomenės prigimties, kad jie yra mūsų pačių gyvenimo dėsniai. Kaip raudona lempelė gatvėje pavojų važiuojantiems ne sukuria, bet tik nurodo, taip ir Bažnyčia savo draudimu ar leidimu dorybių ar nuodėmių nesukuria, bet tik atkreipia žmonių dėmesį, kur jos yra. Todėl Bažnyčios autoritetas yra sujungtas su nepaprastu atsakingumu. Įpareigodamas žmones sąžinėje, šis autoritetas ir pats turi šventai žiūrėti,

kad jo skelbiami dalykai būtų objektyvinės dieviškosios santvarkos išraiškos, o ne jo valios norai. Kitaip šis autoritetas, vietoje buvęs Kristaus Karalystės priemonė, gali virsti inkvizitoriaus darbo sustiprinimu. Nėra abejonės, kad istorijos eigoje, sumažėjus kai kuriais tarpsniais atsakingumo jausmui, materialinis vidinis autoritetas kartais virsta viršiniu formaliniu autoritetu. Tačiau visados tai yra iškrypimas, kuris dieviškos Apvaizdos nuolat yra atitiesiamas. *Grynas formalinis autoritetas Bažnyčioje yra prasilenkimas su Šventąja Dvasia.* Inkvizitorius kaip tik nori visą savo valdžią pastatyti ant šitokio autoriteto ir tuo pačiu sukurti antikristinę karalystę iš esmės, kurioje būtų žiūrima ne to, *kas sakoma, bet to, kas sako.* Tuo tarpu Kristaus Karalystėje pagrindinės reikšmės turi turinys (*ką* sako), bet ne formalinė kieno nors valia (*kas* sako). Net jeigu angelas, pastebi šv. Paulius, nužengtų iš dangaus ir skelbtų ką kita, negu apaštalai yra skelbę, reikia netikėti. Kristaus paliktas Bažnyčiai mokslas yra žmogaus bei pasaulio giliausios esmės išraiška, todėl yra nekintamas per amžius, kaip nekintamas yra Dievas, kuris šitą esmę savyje laiko. Todėl autoritetas yra tik tas, kuris *šitą* mokslą reiškia ir jį skelbia. Visa, kas su šiuo mokslu susikerta, tuo pačiu susikerta su būtimi ir su mūsų sąžine. Formaliai jis gali būti ir didžiausias autoritetas, bet jo reikia neklausyti kaip ano anatemos angelo.

Visa šita ilgoka sklaida mums parodė skirtumą tarp tų pačių priemonių, naudojamų ir Kristaus, ir inkvizitoriaus. Stebuklas, paslaptis ir autoritetas yra ir Kristaus, ir inkvizitoriaus karalystėje, bet ne ta pačia prasme ir ne to paties pobūdžio. Kai stebuklas yra išraiška Dievo meilės žmogui, tada jis yra Kristaus ženklas ir jo priemonė. Kai tačiau jis yra tik antžmogiškosios galybės įrodymas savo nuostabumu, tada jis yra antikristo ženklas. Kai paslaptis yra išraiška dieviškojo turinio prigimtam, malonės neapšviestam protui, tada ji yra Kristaus mokslo pradas. Kai ji yra tik išraiška paties paslaptingumo bei nesuvokiamumo, ji yra antikristo karalystės priemonė. Kai autoritetas yra išraiška objektyvinės idealinės tikrovės, atremtos į dieviškąjį jos pirmavaizdį, jis yra Kristaus tvarkos dalykas. Kai jis yra tik formalinės valios išraiška, jis yra antikristinė priemonė. Visi šie trys dalykai, visos šios trys didžiosios galybės, kaip jas vadina inkvizitorius, turi dvi puses: materialinę ir formalinę. Darbas ir nuostabumas stebukle, turinys ir nesuvokiamumas paslaptyje,

norma ir valia autoritete. Kristus atsiremia ir pabrėžia visų šių galybių materialinę pusę: darbą, gelbstimąjį ir geradarišką, stebukle; dieviškąjį turinį paslaptyje; būties normas autoritete. Inkvizitorius atsiremia ir pabrėžia formalinę visų šių dalykų pusę: nuostabumą stebukle, nesuvokiamumą paslaptyje, valią autoritete. Todėl Kristaus etika, jei kalbėsime M. Schelerio terminais, yra materialinė vertybių etika, o inkvizitoriaus etika yra formalinė dėsnių bei įsakymų etika. Istorijoje šios dvi etikos eina per visus amžius ir grumiasi tarp savęs, kartas nuo karto apspręsdamos savo dvasia ištisas tautas ir epochas. Inkvizitoriaus formalizmas grumiasi su ontologinėmis Kristaus vertybėmis.

3. VIENYBĖS PROBLEMA

Du kartu atstumta, dykumų dvasia mėgino gundyti Kristų dar trečią ir paskutinį kartą. „Velnias vėl paėmė Jį į labai aukštą kalną, parodė Jam visas pasaulio karalystes bei jų garbingumą ir Jam tarė: „Aš visa tai Tau duosiu, jei parpuolęs pagarbinsi mane" (*Mt 4, 8—9*). Tačiau Kristus ir šį sykį atmetė susinaikinimo dvasios pasiūlymą pastebėdamas: „Viešpatį, savo Dievą, tegarbinsi ir Jam vienam tetarnausi" (*Mt 4, 10*). Tarsi patvirtindami Jo žodžius, „štai prisiartino angelai ir tarnavo Jam" (*Mt 4, 11*). Gundymai buvo baigti. Trys žodžiai, trys žmogiškieji sakiniai buvo pasakyti, ir visa būsimoji pasaulio istorija jais buvo išreikšta.

Aiškindamas šį pastarąjį gundymą, inkvizitorius atkreipia dėmesį ne tik į žmogaus prigimtyje glūdintį norą ką nors *garbinti,* bet ir į šio garbinimo *pasėkas.* Jis kelia klausimą, kas būtų buvę, jei Kristus būtų iš tikro dykumų dvasiai nusilenkęs ir jos siūlomas karalystes bei jų garbę paėmęs. Tuomet, be abejo, Jis būtų pasidaręs pasaulio Karalius ir visą žmoniją būtų sujungęs į vieną didžiulę bendruomenę. „Reikalas sujungti pasaulį į vieną visumą,— teigia inkvizitorius,— yra trečiasis ir paskutinis dalykas, dėl kurio žmonės kankinasi". Žmonija, inkvizitoriaus nuomone, visados yra siekusi vienybės. Pasaulyje visados yra buvę didelių tautų, kurios turėjusios garbingą istoriją. Tačiau juo jos darėsi stipresnės, juo buvo nelaimingesnės, nes juo labiau jautė vienybės norą ir sykiu nesugebėjo jo patenkinti. Didieji pasaulio užkariautojai, kaip Timūras, Čingischanas, praėjo tarsi vėjas. Tačiau nesąmoningai

ir jie siekė žmoniją sujungti. Todėl inkvizitorius ir sako Kristui: „Jeigu Tu būtum priėmęs cezarių purpurą, būtum įsteigęs pasaulinę imperiją ir visam pasauliui būtum atnešęs taiką". Tuomet būtų įvykę tai, kas šiandien yra visų mūsų ilgesys ir ką mes kartojame liturginėse ir privatinėse savo maldose: „Dona nobis pacem".

Tačiau Kristus atstūmė pasaulio karalystes, kaip jau buvo atstūmęs duoną ir sąžinės prievartą. Dykumų dvasia siūlė Jam sujungti pasaulį *jėgos* keliu. Inkvizitorius tai aiškiai pasako: „Anuo metu Tu galėjai paimti cezarių kardą. Kodėl Tu atstūmei šią paskutinę dovaną?" Kardas būtų buvęs toji pagrindinė priemonė, kuria pasinaudodamas Kristus būtų sukūręs pasaulyje vienybę ir užtikrinęs taiką. Savo priešus Jis būtų kardu nubloškęs ir sutrynęs. Bet Kristus, gindamas laisvą klusnumą ir apsisprendimą, negalėjo panaudoti prievartos žmonijos vienybei sukurti, kaip Jis jos nenaudojo alkiui patenkinti ar tikėjimui įdiegti bei palaikyti. Žmonės turėjo laisvai Juo sekti, laisvai už Jį apsispręsti ir galop laisvai susijungti bendroje meilėje ir bendrame tikėjime. *Pasaulinė vienybė turėjo Kristui būti vidinės meilės karalystė.* Kardas ir valdovo vainikas buvo prievartos ženklai. Todėl Kristus juos ir atstūmė. Jis *norėjo* būti Valdovas, nes Jam buvo duota visa valdžia danguje ir žemėje. Tačiau Jis norėjo valdyti ne jėga, bet meile. Po dviejų tūkstančių metų Jo paties įsteigtoji Bažnyčia įvedė ypatingą *Jo, kaip Karaliaus,* šventę, kurios liturgijoje ji kartoja paties Kristaus žodžius, pasakytus Pilotui: „Tu pats sakai, aš esu karalius" (*Jn 18, 37*). Bet čia pat Bažnyčia priduria, kad ši Kristaus karalystė yra „ne iš šio pasaulio" (*ibid. 36*) ir Mišių prefacijoje ją vadina „meilės ir taikos karalyste". *Kristus yra Karalius,* nes jis yra „Pirmagimis pirma viso sutvėrimo", „Jis yra Bažnyčios kūno Galva" ir Jis „yra pradžia". Jo, kaip visos kūrinijos Valdovo, laukimu dvelkia visos mesianiškosios pranašystės. Danieliaus regėjimų Žmogaus Sūnui „buvo duota valdžia, garbė ir karalystė. Jam turi tarnauti visos tautos, giminės ir kalbos. Jo valdžia truks amžinai ir niekados nepasibaigs. Niekados Jo karalystė nebus sunaikinta" (*Dan 7, 13—14*). Izaijas taip pat kalba apie kūdikį, kurio petys bus pažymėtos valdžia, kuris bus vadinamas Taikos kunigaikščiu ir kuris „viešpataus Dovydo soste ir valdys savo karalystę, ją sustiprins ir parems teise bei teisingumu amžių amžiams" (*Iz 9, 5—6*). Tačiau Kristus yra Karalius kita prasme, ne-

gu Jį norėjo padaryti dykumų dvasia. Dykumų dvasia Jam siūlė *kardą,* vadinasi, vienybę, sukurtą *jėgos* būdu. Tuo tarpu Jis pasiėmė *taiką,* vadinasi, vienybę, sukurtą *meilės* keliu.

Užtat kardą ir cezario karūną pasiėmė inkvizitorius. „Jau aštuoni šimtai metų, kai mes iš *jo* pasiėmėme tai, ką Tu pasibjaurėdamas atmetei: paėmėme aną paskutinę dovaną, kurią *jis* Tau siūlė rodydamas pasaulio karalystes. Mes paėmėme iš jo Romą ir cezarių kardą ir beveik pasiskelbėme žemės karaliais, nors ligi pat šiol mums dar nėra visiškai pavykę šį dalyką galutinai užbaigti... O, dar praeis šimtmečiai, pilni laisvos dvasios, mokslo ir žudynių. Nes jeigu kas be mūsų imsis statyti Babilono bokštą, tas baigs skerdynėmis. Tačiau galop žvėris atšliauš prie mūsų, laižys mūsų kojas ir laistys jas kruvinomis ašaromis. Tada mes atsisėsime ant žvėries, iškelsime taurę, ant kurios parašyta „Paslaptis". Tada galutinai įsikūnys žmonių ramybės ir laimės karalystė". Inkvizitorius nuosekliai paaiškina, kodėl jis paėmė cezarių kardą. „Juk kas gi gali valdyti žmones,— sako jis,— jeigu ne tas, kas valdo jų sąžinę ir savo rankose turi jų duoną?" Ir tai nėra koks nors inkvizitoriaus teorinis sumanymas. Ne, polinkis nusilenkti tam, kuris turi rankose duoną, glūdi žmogiškojoje prigimtyje. *Žmogus trokšta, kad jį valdytų tasai, kuris duoda jam valgyti.* Tai pasirodė ir Kristaus gyvenime, kai Jis vaikščiojo po Palestiną, mokė ir darė stebuklų. Vieną sykį „Jėzus, pakėlęs akis ir pamatęs, kad pas Jį ateina didžiausia minia, tarė Pilypui: „Iš kur pirksime duonos, kad šitie galėtų pavalgyti"... Pilypas Jam atsakė: „Duonos už du šimtu denarų jiems nebus gana, kad kiekvienas gautų kokį truputį" (*Jn 6, 5—7*). Šio rūpesčio pabaiga yra visiems žinoma. Kristus liepė žmones susodinti žolėje, „ėmė duoną ir padėkojęs padalino sėdėjusiems; taip pat ir žuvų, kiek kas norėjo" (*Jn 6, 11*). Visi buvo sotūs. Ir žmonės, „pamatę, kad Jėzus buvo padaręs stebuklą, sakė: Jis yra tikrai pranašas, kuris turi ateiti į pasaulį" (*Jn 6, 14*). Ar tai buvo antgamtinės Kristaus Pasiuntinybės atsivėrimas jų dvasiai? Anaiptol! Šiais žodžiais ana Palestinos minia išreiškė tik savo pasitenkinimą, kad tarp jos vaikščioja Tasai, kuris turi galios dauginti duoną ir tuo būdu neleisti jiems alkti. Ar tad ne Jis turi būti jos karalius bei valdovas? Ar ne Jam reikia įduoti ir žemiškosios galybės skeptrą? Sumanymas nebuvo tik galimybė, nes „Jėzus žinodamas, kad jie nori at-

eiti Jo sugauti ir *paskelbti karaliumi*, vėl pasitraukė pats vienas į kalną" (*Jn 6, 15*). Dykumų dvasia siūlė Jam cezario karūną kaip atlygį už priklaupimą. Susižavėjusi minia mėgino tą pačią karūną uždėti Jam ant galvos kaip žemiškosios Jo galybės ženklą. Abu tačiau kartu Kristus atmetė šias pasiūlas ir pastangas. Pasotinimas žemiškąja duona Jam buvo tik atsitiktinis dalykas. Juo savo Pasiuntinybės Jis nerėmė. Todėl ir valdovo vainiko nepriėmė.

Užtat inkvizitorius, pasišovęs iš esmės būti gyvybinio alkio tenkintoju, buvo visai nuoseklus, pasiimdamas cezario kardą ir jo purpurą. Nepakelti prie jo kojų gulinčio ir kruvinomis ašaromis raudančio žvėries, tos išalkusios ir valdovo ieškančios minios, inkvizitoriui nebuvo jokios prasmės. Todėl jis nepasislėpė kalnuose kaip Kristus. Jis atsisėdo ant žvėries, tapo jo valdovu, palenkė sau aną minią ir tuo būdu pasiryžo sukurti pasaulinę vienybę, sujungti žmones į vieną visuotinę karalystę, kurios ligi tol niekas neįvykdė, nors daug kas mėgino. Kristus galįs pasilikti su savo išrinktaisiais, kurie, kaip ir Jis, bėga nuo karūną nešančios masės. Bet inkvizitorius būsiąs su visais, nes šie visi trokšta duonos ir ramybės. „Mes duosime jiems ramybę",— teigia inkvizitorius. Kristaus skelbiamoje meilės karalystėje pavargsta net stiprieji jos įsikūnijimo belaukdami, kadangi meilės ryšys yra toks retas šioje tikrovėje. Todėl jie galop sukyla prieš Kristų ir paneigia Jo meilę nusilenkdami jėgai. Tuo tarpu inkvizitoriaus karalystėje „visi bus laimingi; jie nebesukils ir tarp savęs nebesipjaus, kaip jie daro Tavo laisvėje". Sugyvenimas bei klusnumas, laimė bei ramybė bus inkvizitoriaus karalystės žymės.

Koks tad yra šitas inkvizitoriškosios karalystės vaizdas? Kaip kuriasi ir kaip išsivysto gyvenimas, kuriame vietoje laisvės yra duona, vietoje apsisprendimo — vergiškas klusnumas ir vietoje meilės — prievarta? Kaip atrodo žmogus, išsižadėjęs aukštesnio alkio, savos valios ir savos asmenybės? Šitie klausimai yra ne tik teorinio pobūdžio. Jie turi ir didelės praktinės vertės. Pastarųjų kelių šimtmečių gyvenimas ėjo nuolatine inkvizitoriškosios karalystės kūrimo linkme. Savo pačių akimis mes regėjome šios karalystės iškilimą. Mes regėjome žmogų, vainikuojantį karaliais tuos, kurie jam žadėjo duonos; savo sąžinę sudedantį į rankas tų, kurie už jį mąstė ir sprendė; savo asmenybę paneriantį į kolektyvą tautos, rasės ar kla-

sės pavidalu. Todėl Dostojevskio legendoje nupieštas šitokio žmogaus vaizdas yra ne kas kita kaip mūsų dienų vaizdas. *Inkvizitoriaus karalystė niekados nebuvo pasaulyje tokia ryški ir mums taip artima, kaip dabar.* Jos tad sklaida gali būti raktas dabarčiai suprasti.

Iš kitos pusės, inkvizitoriaus karalystė yra viso jo darbo užbaiga ir vainikas. Joje susibėga visi jo dėsniai, visos jo priemonės; joje įvyksta visi jo pažadai. Tai yra objektyvinė išraiška visos inkvizitoriškosios dvasios. Todėl šitos karalystės vaizdas yra reikšmingas ir pačiai žmogaus prigimčiai suprasti. Ji mums aiškiai ir nenugalimai parodo, *kuo virsta žmogus, mėgindamas įvykdyti laimę šioje tikrovėje,* nes inkvizitoriaus karalystė kaip tik ir yra toji laiminga šalis, toji utopinė sala, tasai žemiškasis rojus, kuriam sukurti inkvizitorius skyrė savo ilgą gyvenimą, savo patyrimą ir savo logiką. Šios tad karalystės sklaida gali būti raktas ir į žmogiškosios būties paslaptį.

Nuostabu, kad inkvizitorius savo karalystės konkretaus vaizdo ne tik neslepia, bet jį atskleidžia — net ligi smulkmenų. Galimas daiktas, dėl to, kad jis kalba Kristui, kuris vis tiek visa žino. Tačiau, galimas daiktas, ir dėl to, kad, praregėjęs visišką savos tvarkos sudužimą, jis pereina į gilią ir šaltą ironiją, nieko neslėpdamas ir neužtrindamas. Juk visi jo žodžiai, kuriais jis piešia savo karalystės laimę, skamba kaip nepaprastai skaudus pasityčiojimas iš žmogiškosios prigimties, iš žmogiškosios laisvės ir iš žmogiškosios asmenybės. Pradėjęs žmogaus gynimu, inkvizitorius baigė skaudžiausiu žmogaus išjuokimu. Pradėjęs silpnųjų meile, jis baigė giliausia jų panieka. Norėdamas pasaulį paversti rojumi, jis iš tikro jį pavertė pragaru. *Demoniškasis melas, klasta ir apgaulė niekur kitur taip ryškiai neišeina aikštėn, kaip inkvizitoriškosios karalystės vaizde.* Tie septyni džiaugsmai, kuriuos inkvizitorius mini kaip sudedamuosius savos karalystės pradus ir kuriais džiaugiasi šios karalystės gyventojai, yra ne kas kita kaip septyni skausmai, kuriais šaukia bei rauda giliausia žmogiškoji būtis, inkvizitoriaus išjuokta, paniekinta ir pavergta.

Pirmas dalykas, kuris ryšku inkvizitoriaus karalystėje ir į kurį jis pats atkreipia Kristaus dėmesį, yra *žmonių džiaugsmas gauti savo pačių duoną iš valdovo rankų.* „Gaudami iš mūsų duoną,— sako inkvizitorius,— jie, be abejo, žino, kad mes jų pačių savą, jų pačių uždirbtą duoną imame ir dalinome be jokio stebuklo. Jie žino, kad

mes akmenų nepaverčiame duona". Inkvizitoriaus karalystėje duonos dauginimo stebuklų nėra. Joje duona atsiranda tuo pačiu būdu, kaip ir visoje žemiškoje tvarkoje: *ji yra uždirbama.* Inkvizitorius nėra Kristus, kuris susodintų minias, laimintų duoną bei žuvį ir dalintų, kiek kas nori. Jis tik paima pačių žmonių uždirbtą duoną ir ją padalina tiems patiems žmonėms. Kur tad yra čia laimė ir džiaugsmas? Kad Palestinos minios norėjo Kristų paskelbti karaliumi, yra suprantama, nes Jis daugino duoną stebuklingu būdu ir ją padalino neuždirbtą. Tačiau kokią laimę skleidžia inkvizitoriaus rankos, dalinančios pačių žmonių kaktos prakaitu pelnytą duoną? Į tai atsako pats inkvizitorius: *„Iš tikrųjų jie džiaugiasi ne tiek duona, kiek tuo, kad jie gauna ją iš mūsų rankų".* Kitaip sakant, ne materialinis sotumas yra inkvizitoriškosios karalystės džiaugsmas, bet šito sotumo gavimas *iš kito.* Žmogus visados uždirbo duoną pats sau. Tačiau kol jis šitą duoną pergyveno kaip savą, kol jis ją ėmė iš savų rankų, tol jis nebuvo laimingas, nes buvo *laisvas.* Tik tada, kai jis savo paties uždirbtą duoną atiduoda kitam kaip savo nusilenkimo bei klusnumo ženklą ir kai šitas kitas *tą pačią duoną* jam grąžina atgal kaip savo viršenybės ženklą, tik tada žmogus džiaugiasi, tik tada jis pasidaro sotus ir laimingas, nes tik tada jis parduoda savo laisvę. *Nusilenkimas kitam ir savęs paneigimas yra pirmasis inkvizitoriško žmogaus džiaugsmas.* Nesunku paregėti, kad tai yra demoniškas pasityčiojimas iš žmogaus asmenybės. Tačiau jis yra nuosekli išvada iš žmogaus noro būti laimingam šioje tikrovėje. Bet sykiu ar tai nėra kritika ir visų tų socialinių sistemų bei santvarkų, kurios yra pasiryžusios sukurti šioje tikrovėje sotų ir patenkintą minių gyvenimą? Visos šitos sistemos akmenų juk nepaverčia duona. Visose jose žmogus turi dirbti labai sunkiai, kad užsidirbtų pragyvenimą. Darbas jose virsta viso ko pagrindu. Jos tik paima pačių žmonių uždirbtą duoną ir ją padalina savo darbu pelniusiems. Kur tad čia yra ta jų didybė, tasai jų pranašumas, kuriuo jos taip giriasi ir kuriuo jos sužavi bei patraukia minias? Kiekvienas žmogaus pažadas pakeisti šią tikrovę kultūrinėmis ar gamtinėmis priemonėmis yra apgaulė, nes žmogus negali padidinti savo ūgio nė viena pėda. Šiuo atžvilgiu inkvizitoriaus ironija yra labai pamokinanti.

Iš nusilenkimo kitam kyla *džiaugsmas jaustis žemam ir menkam,* kuris sudaro antrą inkvizitoriškosios karalystės

gyvenimo bruožą. Inkvizitorius jau anksčiau buvo Kristui prikaišiojęs, kad Jis per aukštai žmogų įvertinęs. Kristaus karalystėje žmogus įsivaizduoja esąs kilnus, didingas beveik kaip pats Dievas, nes juk pats Kristus yra pavadinęs jį savo broliu ir draugu. Atpirkimas bei pašventimas iškelia žmogų į nepasiekiamas aukštumas. Antgamtinė malonė padaro žmogų dievišku. Todėl krikščioniškoji žmogaus didybė yra nepaneigiamas Kristaus karalystės ženklas. Tuo tarpu inkvizitorius nori žmogų įtikinti, kad jis neturi kuo didžiuotis. „Mes jiems įrodysime,— sako inkvizitorius,— kad jie yra bejėgiai, kad jie yra tik verksmingi kūdikiai ir kad kūdikių laimė yra saldesnė už visas kitas. Todėl jie pasidarys mums klusnūs, žiūrės į mus ir glausis baimėje prie mūsų kaip viščiukai prie vištos". Inkvizitoriaus karalystėje žmogus pasidaro žemas ir menkas, pasidaro kūdikis savo bejėgiškumu. Ir, kas svarbiausia, jis džiaugiasi šiuo savo žemumu bei menkumu. „Tuomet,— aiškina inkvizitorius,— mes suteiksime jiems tylią, kuklią laimę, laimę bejėgių būtybių, nes tokie jie ir yra". *Džiaugsmas savo menkyste bus atlyginimas už savo didybės paneigimą.* Be abejo, tai yra skaudus žmogaus išjuokimas. Žmogus negali būti labiau pažemintas bei paniekintas kaip tada, kai jis džiaugiasi savo menkyste. Toji būtybė, kuri yra sukurta maža kuo menkesnė už angelus, kuri yra apvainikuota garbe ir šlove (*Ps 8*), po kurios kojomis padėta visa kūrinija, pasijunta esanti ne tik silpna fiziškai — dvasios didybės atveju šitas jausmas yra nepatiriamas,— bet menka ir žema dvasiškai. Kaip kūdikis jis glaudžiasi prie kito ne todėl, kad savo nekaltume jis ieško meilės bendruomenės, bet todėl, kad savo bejėgiškume jis ieško atramos bei pagalbos. Inkvizitorius išaštrina šitą bejėgiškumo sąmonę ligi aukščiausio laipsnio, padaro ją sudedamuoju žmogiškosios būties pradu ir perkelia ją į etinio pasitenkinimo sritis. Inkvizitoriškas žmogus yra nebe asmenybė, bet bejėgė būtybė, anasai Raskolnikovo „drebantis padaras", kuris trokšta pasinerti masėje ir džiaugiasi, kad yra toksai kaip ir visi kiti. Kas yra sekęs pastarųjų laikų žmogaus paties savęs pergyvenimą, tas supras šį inkvizitoriškojo žmogaus bruožą ir tą sumasėjimo vyksmą, kuris tebetrunka ir šiandien ir kurį Ortega teisingai laiko didžiausia mūsosios civilizacijos grėsme. Jeigu šiandien didvyrių nebėra, o yra tiktai choras, tai todėl, kad žmogui bejėgių būtybių laimė kolektyve yra saldesnė už didvyrio grumtynes su likimu.

Dar didesne patyčia skamba inkvizitoriaus pasigyrimas, kad jo karalystėje *žmonės savo skausmą ir savo džiaugsmą paves valdovams* ir liūdės arba linksminsis pagal jų nurodymus. „Mieguisti ir sustingę jie drebės, kai mes pyksime. Jų protas pasidarys kuklus. Jų akys bus linkusios greitai ašaroti kaip vaikų ar moterų. Bet jie taip pat lengvai mums mostelėjus linksminsis ir juoksis, džiaugsis ir dainuos vaikiškas daineles". Inkvizitoriško žmogaus liūdesys ar džiaugsmas kyla ne iš jo paties pergyvenimų, ne iš jo asmens tragedijos ar palaimos, bet iš valdovo nurodymų. Valdovas įsako jam liūdėti ar džiaugtis. Valdovas nurodo šio liūdesio ar džiaugsmo objektą. Išsižadėjęs savos asmenybės, inkvizitoriškas žmogus turi išsižadėti ir savų pergyvenimų. Jis yra viską sudėjęs prie inkvizitoriaus kojų. Todėl inkvizitorius jam dabar parenka ir duoda ne tik duonos, bet ir pergyvenimų. Pasinėręs į masę ir gardžiuodamasis bejėgių būtybių laime, šis žmogus pasidaro priklausomas nuo kolektyvo bei nuo jo vadų ne tik viršine drausme, bet ir vidiniu savo pasauliu. Inkvizitorius nuolatos pastebi, kad jo karalystėje žmonės bus *kaip vaikai.* Galimas daiktas, kad jis čia prisimena ir stengiasi įvykdyti Kristaus mintį, kad jeigu žmogus nepasidarys kaip kūdikis, neįeis į dangaus karalystę. Visur sekdamas Kristumi, inkvizitorius taip pat reikalauja, kad ir jo tvarkoje žmogus virstų kūdikiu. Tačiau koks baisus yra skirtumas tarp šių dviejų reikalavimų! Kristaus karalystėje kūdikiškai nekalti žmonės virsta *šventaisiais,* kurių asmenybė išsivysto nepaprastai ryškiai. Inkvizitoriaus karalystėje žmonės *suvaikėja:* jų protas pasidaro kuklus, akys linkusios greitai ašaroti, o lūpos — greitai juoktis. *Inkvizitoriaus karalystėje žmonės darosi tam tikra prasme idiotiški.* Argi ne idiotizmu skamba inkvizitoriaus posakis, kad jam mostelėjus žmonės džiūgaus ir dainuos „vaikiškas daineles?" Iš inkvizitoriaus karalystės yra pašalinama ne tik žmogiškoji didybė, bet ir žmogiškoji rimtis. Žmogus joje pasidaro *nerimtas* ne tuo kūdikišku lengvumu, kurį pergyvena kiekvienas tam tikromis savo būties valandomis, bet pačia savo esme, nes jis yra apiplėšiamas savo tragikoje ir didybėje. Pasityčiojimas iš žmogiškosios prigimties ir demoniškas sumanymas pažeminti Viešpaties paveikslą čia pasirodo visu savo nuogumu. *Inkvizitorius kuria savo karalystę ne tam, kad žmones padarytų laimingus, bet tam, kad juos padarytų juokingus.* Inkvizitoriaus darbas yra atsakymas į Kris-

taus reikalavimą virsti mažutėliais. Atsakymas demoniškas, nes inkvizitorius, kaip jau anksčiau buvo sakyta, eina nebe su Kristumi, bet su *juo*, kuris yra „simius Dei"— Dievo beždžionė,— ir todėl iškreipia bei išjuokia visa, kas tik į jo rankas patenka. *Inkvizitoriaus karalystėje žmogus virsta ontologine savo paties išjuoka.* Kas suvokia šio posakio šiurpą, tas supras ir tą nepaprastą žmogaus tragediją, kurion jis patenka eidamas inkvizitoriaus nurodytu keliu. Užsispyręs būtinai pasiekti laimės šioje tikrovėje, žmogus galų gale atsiduria didžiausioje nelaimėje, nes pasidaro patyčia ir atmata — nebe vaidyboje, bet pačioje savo būtybėje. Tačiau inkvizitorius savo darbe elgiasi labai nuosekliai. Jis aiškiai parodo, kad, norint būti laimingam šioje žemėje, reikia išsižadėti ne tik laisvės, ne tik asmenybės, ne tik savo apsisprendimo, bet sykiu ir savo gelmėse nešiojamo Viešpaties paveikslo, pakeičiant jį išjuoka, nes *tik Dievo išjuokos gali pastoviai ir patogiai šioje tikrovėje įsitaisyti.* Žmogaus išjuokimas yra pats būdingiausias inkvizitoriaus karalystės bruožas. Ar toli nuo šitokio išjuokimo buvo bei tebėra ir mūsų laikai?

Tolimesni inkvizitoriaus piešiami jo karalystės gyvenimo bruožai yra tik išvados iš šito žmogaus išjuokimo, iš jo pavertimo tąja „skausminga gėda", apie kurią kalbėjo Nietzsche ryšium su antžmogio paveikslu. „Mes juos priversime dirbti,— sako inkvizitorius,— tačiau laisvu metu apsupsime jų gyvenimą vaikišku žaismu su vaikiškomis dainomis, chorais ir nekaltais šokiais". Priverstinis darbas ir laisvalaikio pasilinksminimai yra žinomi visur ten, kur žmogus yra pavergtas. Tai yra pagrindinės priemonės paversti žmogų įrankiu ir sykiu neleisti šiam įrankiui per greitai susidėvėti. Inkvizitoriaus tvarkoje darbas yra nebe asmeninės kūrybos reikalas, bet mechaninis visuomeninis uždavinys, kurį žmogus yra verčiamas atlikti. Džiaugsmas taip pat yra nebe kilnių bei didelių pergyvenimų išraiška, bet higieninė priemonė savo nervams ir savo raumenims palaikyti. Nenuostabu, kad ir darbas, ir pasilinksminimas čia yra įsakomas. Stebint kai kurių moderninių valstybių išsivystymą, galima paregėti, kiek jos buvo nukopijavusios inkvizitoriaus karalystės santvarką. *Inkvizitoriaus karalystė buvo visų šių valstybių* pirmavaizdis. Net sąmoningai ir nežinodami inkvizitoriaus planų, šių valstybių valdovai jas kūrė ir tvarkė taip, kad jos pasidarė inkvizitoriškosios idėjos įsikūnijimas visai

konkrečiu pavidalu. Kai žmogus pradeda eiti savęs nužmoginimo keliu, jis juo eina visiškai vienodai ligi pat galo, vis tiek ar jis bus šešioliktojo šimtmečio inkvizitorius, ar dvidešimtojo diktatorius, nes laikas čia nebetenka reikšmės.

Leidimas nusidėti, apie kurį inkvizitorius nuolatos kalba ir kuris sudaro vieną iš esminių inkvizitoriškosios laimės bruožų, taip pat kyla iš minėto žmogaus sukarikatūrinimo, iš jo pavertimo neprotingu ir neatsakingu vaiku. Atėmęs iš žmogaus laisvę ir asmenybę, apsisprendimą ir atsakingumą, inkvizitorius pastato žmogų *anapus* nuodėmės, suprastos objektyvinio blogio prasme. Tokiam žmogui nuodėmė yra tiktai neklusnumas, kaip ir kiekvienam naminiam gyvuliui. Jam gera yra visa tai, kas leidžiama, ir bloga visa tai, kas draudžiama. Kas yra daroma su jo valdovo žinia bei sutikimu, tas yra gera. Kas prieštarauja valdovo norui, tas yra bloga. Objektyvinės tvarkos iškreipimas, pačios būties pažeidimas čia pasidaro neutralus, nes už jį žmogus neatsako, kaip neatsako ir gyvulys. Šito iškreipimo bei pažeidimo *kaltė* tokiu atveju tenka valdovui, kuris ją leidžia jo valdinio laimei bei malonumui. Inkvizitorius šią kaltę mielai prisiima. Čia jis vėl mėgina pamėgdžioti Kristų, kuris pasaulio nuodėmes pasiėmė ant savo pečių. Inkvizitorius nori būti žmonių atpirkėjas iš nuodėmės. Tačiau vėl — koks didelis yra skirtumas tarp šių dviejų atperkamųjų žygių: Kristaus ir inkvizitoriaus. Kristus savo mirtimi pergalėjo nuodėmę jos pagrinde, atstatydamas žmogaus esmę į tikrąją jos vietą, būtent į jos visišką susijimą su Dievu. Kiekviena nuodėmė yra nusigrįžimas nuo Dievo. Tuo pačiu kiekvienas atpirkimas yra žmogaus sujungimas su Dievu. Bet ar gali būti gilesnis ir esmingesnis sujungimas negu tasai, kuris yra įvykęs Kristuje per Jo Įsikūnijimą ir Prisikėlimą? Kristus nešė ant savęs mūsų nuodėmes jas *sunaikindamas*. Tuo tarpu inkvizitorius eina visai priešingu keliu. Jis prisiima ant savęs žmonių *nuodėmes* jas *leisdamas*. Jis atperka pasaulį ne tuo, kad nuodėmę išnaikintų ontologiškai, bet tuo, kad paskelbia jas nesant formaliai: nėra nuodėmės ar dorybės, yra tiktai alkis. Inkvizitoriaus karalystėje žmonės nuodėmių nedaro ne todėl, kad jie nedarytų nuodėmingų piktų *darbų*, bet todėl, kad šie darbai jiems yra leidžiami, vadinasi, formaliai *nelaikomi* nuodėme. Kaip visa kita, taip ir nuodėmė bei kaltė inkvizitoriaus karalystėje yra suformalintos. Nuo-

dėmės bei kaltės ontologiškumas čia yra jau išnykęs. Čia yra pasilikusi tiktai juridinė jų pusė. Žmonės čia jau yra išlaisvinti iš ano slogučio, kurį jaučia visa žmonija, kuris įkvėpė žodžius „rorate coeli desuper" ir kuris veda nusidėjėlį į gailestį ir į atgailą. Inkvizitoriaus santvarkoje viso to nėra ne dėl to, kad jis būtų perkeitęs žemę ir pašalinęs blogį iš pačios mūsų būties, bet tiktai dėl to, kad sava valia jis šitą blogį leido vykdyti, o kaltę už tai pasiėmė pats ant savęs. Gali jis būti už šitą kaltę atsakingas, gali ji jam slėgti pečius, tačiau jo sukurtame objektyviniame gyvenime kaltės sąmonė yra sunaikinta. Žmonės čia yra *nekalti* ne šventumo prasme, bet neapkaltinamumo prasme, kaip yra nekaltas vaikas, netyčia išdaužęs langą ar sužeidęs savo žaidimo draugą. *Inkvizitorius yra formalinis atpirkėjas.* Čia glūdi jo pasisekimas, bet sykiu ir jo pralaimėjimas. „Jie mus mylės,— sako jis,— kaip vaikai dėl to, kad mes leidome jiems nusidėti". Žmogus visados nori išsivaduoti iš nuodėmės naštos. Jeigu jam nepasiseka išsivaduoti realiai ir būti nekaltam per malonę, jis mėgina išsivaduoti bent formaliai per juridinį neapkaltinamumą: nebūdamas nekaltas, jis nori būti bent *neapkaltintas.* Kadangi inkvizitorius šita prasme žmones nuo nuodėmės išvaduoja paskelbdamas juos „nekaltais", todėl jie ir bėga paskui jį, ir myli jį, ir klaupia prieš jį, kad priimtų jo formalinį palaiminimą. Džiaugsmas galėti nusidėti ir būti neatsakingam už šią nuodėmę įsijungia į šitokių žmonių laimę. Tačiau nesunku pastebėti, kad tai yra džiaugsmas, kilęs ne iš pergalės, bet iš pavargusio pralaimėjimo. Formalinis pridengimas nuodėmės nesunaikina, ir neapkaltinamumas žmogaus nekaltu nepadaro. Užsidengti akis prieš bedugnę dar nereiškia ją peršokti. Inkvizitorius jaučia šitą savo „atpirkimo" netikrumą ir todėl vienoje savo kalbos vietoje priduria susimąstęs: „tik mes būsime nelaimingi". Inkvizitorius tikisi visus nuvesti į laimę savo atpirkimu. Tačiau pats atpirkėjas bus nelaimingas, nes šitas jo atpirkimas yra tik apgaulė, tuo pačiu ir visa jo siekiama laimė be formalinės nuodėmės taip pat yra apgaulė. Todėl ir tasai džiaugsmas nusidėti yra lydimas gilios bei skaudžios žmogaus pažeminimo tragikos.

Iš to paties žmogaus pažeminimo kyla ir meilės moteriai normavimas. Inkvizitorius sako: „Mes jiems leisime ar uždrausime gyventi su savo žmonomis ar mylimosiomis, turėti vaikų ar jų neturėti — pagal paklusnumo saiką. Ir

nusilenks jie mums džiugūs ir linksmi". Subtiliausias žmogaus jausmas — vyro meilė moteriai — taip pat patenka į inkvizitoriaus priežiūrą, į jo formalybių sritį ir yra sunorminamas. Laisvas ir asmeninis, apsisprendęs ir atsakingas žmogus myli taip pat *laisvai* ir *atsakingai*. Jis laisvai kuria savo šeimą ir kiekvieną *valstybės* įsikišimą į dviejų asmenybių gyvenimą laiko neleistinu ir neteisėtu. Visais amžiais žmonės vienokiu ar kitokiu būdu yra kovoję prieš valstybės užmačias meilės sritį palenkti savo žiniai. Be abejo, tai nereiškia, kad žmogaus prigimtis būtų linkusi mylėti palaidai. Tačiau meilės gyvenimo dėsniai bei normos kyla anaiptol ne iš valstybės. *Meilė yra dėsninga pati savyje.* Bendruomenė tiktai paskaito šitą dėsningumą ir daugiau ar mažiau jį įkūnija savo įstatymuose. Tačiau kiekvienas iš viršaus primestas dėsnis, kiekvienas noras palenkti meilę kuriai nors *žemiškajai* galiai ir ją sunorminti pagal valdovų užgaidas prieštarauja sakralinei jos prigimčiai ir todėl teisėtai susilaukia pasipriešinimo. Tuo tarpu inkvizitoriaus karalystėje tokio pasipriešinimo jau nebėra. Vidinis meilės dėsningumas čia yra paneigtas iš esmės, nes čia yra paneigtas ir žmogiškasis asmuo kaip tikrasis meilės šaltinis ir jos nešėjas. Inkvizitoriaus formalinė valia yra virtusi meilės gyvenimo norma. Žmonės myli tą, ką inkvizitorius leidžia, ir myli taip, kaip jis leidžia. Be abejo, tokios viršinės prievartos ne kartą pasitaiko ir apskritai žemiškoje tikrovėje. Nei Bažnyčios, nei tuo labiau valstybės įstatymai nėra tobulas meilės dėsningumo atspindys. Todėl ne kartą jie *verčia.* Tačiau tai yra neišvengiama mūsosios žemės netobulybė, kurioje sueina į konfliktą asmeninė sąžinė bei asmeninis apsisprendimas su objektyvinių dėsnių reikalavimais. Asmens kova su visuomene eina visur. Įtampa tarp individualinės sielos ir objektyvinės dvasios yra jaučiama visame žemiškojo gyvenimo plote. Todėl nuo šitos kovos bei įtampos nėra laisva nė meilės sritis. Tačiau tą, kas yra netobulybė, inkvizitorius paverčia dėsniu. *Inkvizitoriaus karalystėje kovos už asmeninį apsisprendimą meilės srityje kaip tik nėra.* Jis skelbia meilės normas, o žmonės mielai jas priima ir džiūgaudami jas vykdo. Tačiau šitame džiūgavime glūdi visas inkvizitoriško žmogaus meilės tragizmas. Žmogaus meilė čia yra jau nebe gilus asmeninis pergyvenimas, nebe asmeninė vertybė, bet viršinis valstybinis reikalas, kurį inkvizitoriaus pavaldiniai taip lygiai klusniai atlieka kaip mokesčius, pyliavas, kelių taisymą ir kitus

paviršutiniškus dalykus. Jie nebejaučia, kad jų meilėje prabyla giliausia jų prigimtis su savo dvasiniu bei fiziniu kūrybiškumu; kad meilės apraiškose glūdi visas asmuo, visos žmogiškosios būties asmeninis pradas. *Meilė inkvizitoriaus tvarkoje yra nustumta į gyvybinio alkio sritį,* todėl leidžiama patenkinti pagal inkvizitoriaus valią. O šita valia apsisprendžia pagal tai, kiek žmonės yra jai klusnūs. Klusnumas inkvizitoriaus karalystėje yra matas pasotinti meilės alkiui. Bet ar tai nėra elgesys su mūsų prijaukintais naminiais gyvuliais, tegul atsako kiekvienas, kas įsigilina į inkvizitoriškosios santvarkos esmę. Ir vis dėlto šitoks inkvizitoriaus nusistatymas yra labai nuoseklus. Jeigu inkvizitoriškas žmogus yra išsižadėjęs savos asmenybės, savaime jam yra pasilikęs tiktai gyvybinis alkis. Dvasinė asmenybę papildanti ir tobulinanti meilės galia jam yra dingusi, kaip yra dingusi dangiškoji duona. Todėl šitas grynas gyvybinis alkis ir tesiprašo patenkinamas. Ir žmogus džiaugiasi, jeigu jam leidžiama šiuo būdu mylėti, kaip jis džiaugiasi gavęs savo paties duoną iš inkvizitoriaus rankų. Jis džiaugiasi visais tais mylėjimo būdais, kuriuos jam inkvizitorius nurodo, nes jam svarbus yra tik pats alkio nuraminimas, o ne būdas, kuriuo šitas nuraminimas įvyksta. *Džiaugsmas normuotai mylėti yra nuosekli nužmoginimo išvada.* Ar nebuvome ir mes pradėję žengti į tokios normuotos meilės laikus?

Galop visų žemiškosios, inkvizitoriaus sukurtos laimės pradų pabaigoje kaip jų visų viršūnė ir vainikas stovi vienas, pats paskutinysis, kurį inkvizitorius šitaip apibūdina: „Skaudžiausias savo sąžinės paslaptis, viską jie mums atskleis, ir mes apie viską spręsime, o jie su džiaugsmu ir pasitikėjimu priims mūsų sprendimus". Nė vienas žmogus ir nė vienu atveju neatskleidžia kitam savęs taip, kad jam pačiam nieko nebeliktų. Žmogaus asmenybė ginasi nuo tokio visiško apsinuoginimo, nes ji saugo pačią save. Žmogus, būdamas asmuo, negali savęs visiškai sudėti į kito rankas. Asmuo kitam asmeniui yra neprieinamas ir neištiriamas: *individuum ineffabile.* Jame visados pasilieka daugiau, negu jis pasako ar apreiškia net ir didžiausios meilės metu. Tiktai Dievui žmogus gali save visą atskleisti, ir tiktai į Viešpaties rankas jis gali sudėti visas savo paslaptis. Tačiau inkvizitorius mėgina pergalėti šitą asmens uždarumą. Jis nori atsistoti Dievo vietoje ir savo valia persunkti visą žmogiškąją būtybę. Tai jam pasiseka todėl, kad jis yra sunaikinęs žmogaus as-

menybę ir tuo pačiu sunaikinęs tuos skląsčius, kurie slepia asmenybės turinį ir giliausią jos gyvenimą. *Inkvizitoriaus žmogus nebeturi nieko sava.* Viską jis yra atidavęs kolektyvui ir jo vadams. Jis yra *tuščias.* Kas jame atsiranda — sprendimai, pergyvenimai, darbai, džiaugsmai,— yra nebe jo. Jeigu jie ir gyvena jo dvasioje, tai tik kaip svetimi daiktai. Inkvizitoriško žmogaus dvasia yra virtusi sandėliu, kuriame masė krauna savo turtą. Tačiau ką nors sava, kas priklausytų tik jam vienam, kas būtų suaugę su jo gelmėmis ir iš šitų gelmių kilę, inkvizitoriškas žmogus nebeturi. Jo dvasioje yra atsivėrusi begalinė tuštuma. Todėl jis ir yra inkvizitoriui prieinamas ligi pačių savo gelmių. Todėl jis ir džiaugiasi, galėdamas atverti šitą sandėlį ir parodyti viską, kas jame yra sugabenta. *Džiaugsmas būti tuščiam* yra galutinis ir turbūt pats didžiausias inkvizitoriaus karalystėje. Tai yra pats šitos karalystės ir jos laimės pagrindas. Visą save apnuoginęs, atidavęs kitam visą savo dvasios turinį, prisiėmęs svetimus pergyvenimus ir jausmus, žmogus nebeturi kur eiti toliau. *Jam belieka džiaugtis, kad jam nieko nebeliko.* Jam belieka džiaugtis grynu formaliniu savo buvimu. Žmogiškosios egzistencijos suformalinime inkvizitoriaus karalystė pasiekia savo atbaigą.

Inkvizitorius kuria savą karalystę, kurioje žmonės, jo teigimu, bus laimingi, nebesiries tarp savęs, nebesijaus išdidūs, bus sotūs, patenkinti ir kuklūs. Konkrečiai šitą laimę, kaip matėme, sudaro septyni „džiaugsmai":

1) džiaugsmas gauti duoną iš kito rankų,
2) džiaugsmas jaustis žemam ir menkam,
3) džiaugsmas būti išjuoka,
4) džiaugsmas prievarta dirbti ir prievarta ilsėtis,
5) džiaugsmas galėti nenuodėmingai nusidėti,
6) džiaugsmas normuotai mylėti,
7) džiaugsmas vesti formalinę egzistenciją.

Tai yra inkvizitoriškosios tvarkos vertybių lentelė. Nenuostabu, kad visas šitas vertybes įvykdžius konkrečiame gyvenime, žvėris šliaužios prie inkvizitoriaus kojų ir jas laistys kruvinomis ašaromis. Žvėris čia yra sukolektyvintos, sumasintos žmonijos simbolis. Inkvizitorius visą laiką vedė žmogų atgal į gamtą. Jis taikė jo buvimui gyvuliškuosius dėsnius. Jis vykdė jo gyvenime gyvuliškuosius reikalavimus. Todėl *žvėris* ir virto šito gyvenimo simboliu. Inkvizitoriaus suvienyta ir sujungta žmonija suklupo prie jo kojų žvėries pavidalu, o jis pats atsisėdo

ant šito žvėries kaip jo valdovas, kaip jo cezaris ir dievas ir iškėlė taurę su užrašu „Paslaptis". Taip, iš tikro tai yra *žmogaus* paslaptis, apie kurią kalba Apreiškimas. Tai yra paslaptis, kurioje glūdi galimybė žmogui tapti arba dieviškų, arba gyvuliškų. Tai yra žmogaus tapsmo paslaptis. Būdamas savo būtimi užbraiža, žmogus turi tapti. Jis turi išsivystyti ir išryškinti savyje glūdinčius bruožus, savyje glūdintį paveikslą ir panašumą. Tačiau šitą paveikslą savyje jis nešioja dvejopą: *Dievo* kaip savo pirmavaizdžio ir galutinio tikslo ir *gyvulio* kaip savo medžiaginės atramos. Todėl ir tapti jis gali dviem kryptimis: Dievo, išryškindamas ir nuolatos pabrėždamas savo dieviškumą, ir gyvulio, išryškindamas savo gyvuliškumą. Nuo šios pagrindinės linkmės priklauso visos tos konkrečios būsenos, kurios susikuria istoriniame žmonijos kelyje.

Kristus atėjo pasaulin tam, kad padėtų žmogui eiti *Dievo* kryptimi, kad pagelbėtų jam atbaigti glūdintį jame *dieviškąjį* pirmavaizdį. Kristaus vedama žmonija išsivysto ligi tos mistinės šventųjų Bendruomenės, kuri apima visą pasaulį ir sudaro Mistinį Kristaus Kūną. Simbolinis šitos sudievintos žmonijos vaizdas yra MOTERIS, pamynusi žalčiui galvą, dykumoje maitinama erelio, turinti savo kojų suoleliu mėnulį ir savo galvos papuošalu žvaigždės. Tai Dvasios jėga, pergalėjusi gamtą ir visus gamtinius padarus sutelkusi aplinkui save savai tarnybai.

Inkvizitorius, kaip Kristaus priešginybė, kaip antikristas, pasirodo pasaulyje tam, kad sugundytų žmogų eiti *gyvulio* linkme, kad išryškintų žmoguje jo gyvuliškumą. Inkvizitoriaus vedama žmonija išsivysto ligi tos, kaip jis pats vadina, „skruzdėlių krūvos", kuri taip pat gali apimti visą pasaulį. Šios sugyvulintos žmonijos vaizdas yra ŽVĖRIS, tykojantis praryti Moters kūdikį, kovojantis prieš dvasią, persekiojantis Kristų bei Jo šalininkus, galop sugaunamas, surišamas ir sunaikinamas. *Moters ir Žvėries kova yra simbolinis visos pasaulio istorijos vaizdas ir pagrindinė Apreiškimo tema.* Istorinė žmonija grumiasi už dieviškumą ar gyvuliškumą, nes kiekvienas žmogus už tai grumiasi savo viduje.

„Didžiojo inkvizitoriaus legendoje", kaip matome, Dostojevskis išvysto šitas grumtynes ligi galutinių jų pasėkų ir parodo, kaip ir dėl ko susikuria inkvizitoriaus karalystė, nepaprastai panaši į Kristaus Karalystę ir nepaprastai nuo jos skirtinga. Panaši viršine savo struktūra,

savo formaliniais pradais ir savo tikslu. Skirtinga savo turiniu, savo linkme ir savo priemonėmis. Abiejų šių karalysčių objektas yra *istorinė žmonija*. Tačiau patekusi dviejų iš esmės skirtingų pradų — Kristaus ir dykumų dvasios — įtakon, ši žmonija išsivysto priešingomis linkmėmis ir pasiekia priešingų rezultatų. Kristaus karalystėje žmogus tampa *šventuoju*, vadinasi, dievišku: Dievo draugu ir Jo broliu. Inkvizitoriaus karalystėje jis tampa *gamtažmogiu*, vadinasi, gyvulišku: Dievo paveikslo patyčia, virsdamas tuo pačiu ir savęs išjuoka.

PABAIGA

TYLINTIS KRISTUS

Visa ši studija galėjo skaitytoją įtikinti, kad jos autorius stovi Kristaus pusėje ir Jį palaiko prieš inkvizitorių. Kristaus apgynimas jo byloje su inkvizitoriumi ne tik Sevilijos kalėjimo vienutėje, bet ir visoje pasaulio istorijoje buvo pagrindinis šio veikalo uždavinys.

Tačiau čia pat kyla dar vienas klausimas, kurio dėstyme nesprendėme, kuris tačiau pabaigoje prašosi pastatomas ir atsakomas, būtent: *ar Dostojevskio legendos Kristus yra tikrasis Kristus?* Ar Jis nėra kartais tik poetinė fantazija, graži savyje, bet netikra ir todėl neverta didesnių pastangų? Kas visoje šioje studijoje buvo ginamas: Evangelijos ar Dostojevskio Kristus? Atsakymas į šiuos klausimus yra būtinas, kad galėtume įsibrauti į pačią Dostojevskio legendos esmę.

Kristaus gyvenime ir Jo moksle esama tiek pilnatvės ir tiek šviesos, kad jokia plunksna nepajėgia jos išreikšti ir jos paslapčių atskleisti. Net ir šv. Jonas, kuris giliausiai suprato Kristaus Asmenybę, baigdamas savo evangeliją pastebi, kad „yra dar daug ir kitų dalykų, kuriuos Jėzus padarė", ir kad „jei „kiekvienas iš jų būtų atskirai aprašytas, tai manau, kad ir visas pasaulis negalėtų sutalpinti tų knygų, kurios reiktų parašyti" (*Jn 21, 25*). Vadinasi, evangelijos taip pat yra tik nuotrupa, tik atšvaita tos dievažmogiškosios pilnumos, kuri perėjo per mūsų žemę ir kuri ligi pat mūsų dienų nenustoja traukusi mūsų žvilgio. Nors ir nepajėgdami jos išsemti, nors kartais galbūt ją net ir klaidingai suprasdami, mes nuolatos į ją gręžiamės ir šį Didįjį Klausimą nuolatos sprendžiame. Nuo Klemenso Aleksandriečio „Paidagogos", kur jis vaizduoja Kristų kaip žmonijos Mokytoją ir Vadovą, ligi G. Papini „Kristaus istorijos" ir Fr. Mauriac „Jėzaus gyvenimo", kur paklydusio ir pavargusio naujojo žmogaus

dvasia ieško paguodos bei ramybės, eina nenutrūkstama eilė veikalų, studijų ir straipsnių, mėginančių pradengti Paslapties bent kraštelį, įspėti Mįslės bent dalį, suvokti Prasmės bent menką atlaužėlę. Ir eis šita eilė ligi pat istorijos galo, ir niekas negalės pasigirti išsakęs viską, nieko nebepalikdamas ateinantiesiems. Kristaus pasirodymas žemėje veda į dangiškojo Tėvo valią, į dieviškąją laisvę, kur nyksta priežastys, sąryšiai ir prasideda tamsa. Kristaus atneštasis mokslas veda į dieviškąją Būtį, į Jos nuolatinį buvimą bei veikimą sukurtosiose būtybėse, į neaprėpiamą Kūrėjo ir kūrinio meilės ryšį ir baigiasi paslaptimi. Kristaus dievažmogiškoji asmenybė veda ne tik į žmogiškumo, bet ir į dieviškumo gelmes, į Šv. Trejybės vidaus santykius, iš jų semia galutinį išaiškinimą ir tuo pačiu pradingsta mūsajam suvokimui. *Niekas negali pasekti Kristaus ligi galo.* Niekas negali žygiuoti su Juo sykiu nuo amžinojo Jo gimimo iš Tėvo ligi Jo grįžimo pas tą patį Tėvą. Kiekvienas gali eiti su Juo tik tam tikrą Jo kelio dalį. Kiekvienas gali aprėpti tik tam tikrą Jo asmenybės ir Jo darbų sritį. Štai dėl ko R. Guardini ir tvirtina, kad „kas imasi kalbėti apie Jėzaus Kristaus asmenybę ir gyvenimą, turi aiškiai žinoti, ko jis nori" [1].

Tuo pačiu ir Dostojevskis, pasirinkdamas Kristų savo legendos personažu ir suvesdamas Jį su inkvizitoriumi, taip pat negalėjo aprėpti šios absoliutinės Asmenybės jos visumoje bei pilnatvėje. Jis taip pat pažiūrėjo į Kristų tik tam tikru atžvilgiu. Jis taip pat turėjo tik tam tikrą norą. Ir dėl to niekas negali Dostojevskiui priekaištauti, nes Kristaus dievažmogiškoji visuma neišsisemia nei žmogaus mąstymu, nei jo žodžiu, nei jo gyvenimu. Svarbu tik, ar šitas Dostojevskio pasirinktas atžvilgis yra paimtas iš Kristaus pilnatvės, ar šitas Dostojevskio noras sutinka su pagrindiniu Kristaus tikslu Jo gyvenime bei veikime. Jeigu ta atšvaitėlė, kurią Dostojevskis pavaizdavo savo kūrinyje, iš tikro glūdi Kristuje, jeigu tasai noras, kurį rašytojas įvykdė savo pasakojime, iš tikro yra Kristaus noras,— tuomet jo nupieštas Kristus yra *tikras* Kristus, nors ir nebūtų pilnutinis; tuomet ir pastangos ginti šito Kristaus bylą prieš inkvizitorių yra pateisinamos ir prasmingos. Kokį tad atžvilgį Dostojevskis pasirinko, piešdamas Kristaus vaizdą savoje legendoje?

[1] Der Herr, XIII p., Würzburg, 1937.

Kristų ryšium su žmonijos istorija galima pergyventi *trejopai*. Nuodėmės pažeista ir savo paskirties kelyje paklydusi žmonija laukė Išganytojo, kad Jis išvaduotų ją iš pasivergimo blogiui ir atidarytų jai kaltės užtrenktus Atpirkimo vartus. Ir Išganytojas atėjo. Jis atėjo prisiėmęs žmogaus prigimtį, dalindamasis su žmonija jos sunkia egzistencija, iškęsdamas ją jos kraštutiniausiose situacijose — kančioje ir mirtyje. Tuo Jis pagrindė naują žmogaus buvimą, jį perkeisdamas jo esmėje. *Kristus žemėje buvo kalbantis ir veikiantis Kristus.* Jo žodis ir Jo žygis buvo dvi pagrindinės Jo apsireiškimo formos.

Bet Kristus „buvo paimtas į dangų ir sėdi Dievo dešinėje" (*Mk 16, 19*), palikęs žiūrintiems į dangų apaštalams ir visoms kartų kartoms pažadą vėl ateiti to paties dangaus „debesyse su didele galybe ir didenybe" (*Mt 24, 30*), ateiti nebe mokyti, nebe veikti, bet „teisti gyvųjų ir mirusiųjų", kaip kalbama „Credo". *Istorijos pabaigoje pasirodęs Kristus yra teisiantis Kristus.* Objektyvinės tiesos ir objektyvinio gėrio atskleidimas yra pagrindinė Jo apsireiškimo forma laikų pabaigoje.

Tačiau tarp šitų dviejų taškų — tarp Palestinos kelionių ir istorijos galo — eina tūkstančiai metų. Kas yra visas šis laikas Kristaus atžvilgiu? Ar žmonija yra palikta viena sau? Ar Kristus joje neveikia? Anaiptol! Tačiau šis Jo veikimas yra kitoks negu buvo Palestinoje ir negu bus tada, kai Jis „atsisės savo didenybės soste" (*Mt 25, 31*). Jeigu krikščioniškosios istorijos pradžioje ir pasaulio gale Kristus veikė ir veiks *fiziškai regimu* būdu, tai istorijos eigoje Jis veikia *neregimai* per savo Bažnyčią: per jos žodį, per jos dalinamus sakramentus, per jos vadovavimą. *Istorijos eigoje veikiąs Kristus yra paslėptasis Kristus.* Tai tasai Deus absconditus, kuris gyvena ne tik Eucharistijoje, bet ir kiekviename mažiausiajame mūsų brolyje (plg. *Mt 25, 40*).

Šitą tad paslėptąjį, neregimąjį Kristų Dostojevskis ir norėjo pavaizduoti savo legendoje. Legendos Kristus nėra nei mokinantis Palestinoje, nei teisiantis istorijos pabaigoje. *Legendos Kristus yra istorijoje veikiąs Kristus*, veikiąs tuo fiziškai neregimu, nepatiriamu, tačiau *realiu* būdu, kuris sugriauna visus Jo priešų planus ir veda žmoniją į galutinį atbaigimą. Jeigu Dostojevskis leidžia Kristui pasirodyti Sevilijos aikštėje, tai tik poetinio vaizdingumo bei konkretumo dėlei. Tačiau savo esme šitas Kristus yra *neregimasis* Dievas. Jis ateina į Seviliją ne jos

teisti, bet tik pasidairyti, kaip atrodo žmonės po šešiolikos šimtų metų. Jis užklysta lyg ir netyčiomis. Pora Jo padarytų stebuklų prie katedros durų yra tarsi atsiminimas iš anų senų laikų, kada Jo pasiuntinybė buvo pradžioje ir kada Jis pats vienas buvo žmonijos vadovas. Štai kodėl Dostojevskio Kristus tyli. *Tyla čia yra poetinė simbolinė istorijoje veikiančio neregimojo Kristaus išraiška.* Kristus legendoje tyli ne todėl, kad Jis neturėtų ko pasakyti arba kad Jis viską būtų perleidęs popiežiui, kaip Jam pastebi inkvizitorius, bet todėl, kad Jis čia yra ne Palestinoje ir ne pasaulio pabaigoje, o pačioje istorijos eigoje. Tylintis legendos Kristus yra neregimasis istorijos Dievas.

Kai kam šitoksai tylintis Kristus nepatinka, ir Jo tyloje yra įžiūrimas didžiausias legendos Kristaus skirtumas nuo Evangelijos Kristaus. Kai kas šitą tylą aiškina rytietiškuoju pasyvumu, perdėtu gailestingumu, tolstojišku noru nesipriešinti blogiui. Kai kas norėtų legendos Kristų matyti tokį, koks Jis buvo peikdamas fariziejus ar varydamas iš šventyklos pirklius. Visi tačiau šie priekaištai išleidžia iš akių aną pagrindinį atžvilgį, kuris yra įaustas Dostojevskio kūrinyje, būtent kad legendos Kristus yra istorijoje veikiąs Dievas. Bet argi istorijoje Kristus mums kalba tiesioginiu būdu pats fizine savo prezencija? Argi Jis yra Mokytojas savo patiės lūpomis? Todėl ar blogai padarė Dostojevskis, neleisdamas legendoje Jam ištarti nė žodžio? Priešingai, poetinė kūrinio kompozicija būtų pavirtusi niekais, jeigu Kristus būtų pradėjęs ginčytis su inkvizitoriumi. Dostojevskis genialia savo intuicija suvokė tylinčiojo Kristaus prasmę ir ją savon legendon įdėjo. Bet šita tyla, kaip jau buvo anksčiau sakyta, yra nepaprastai veiksminga. Ji kalba giliau negu stipriausi žodžiai. Ji priverčia inkvizitorių išvystyti savo mintis ligi visiško jų sudužimo. Tačiau ar ne taip yra ir istorijoje? Ar neregimasis Kristaus veikimas žmonijoje neveda jos Jo paties nubrėžtu keliu? Ar į šitą neregimumą nesudūžta visos antikristinių jėgų užmačios? Todėl ir šiuo atžvilgiu Dostojevskis suprato istorijoje veikiantį Kristų ir Jį savoje legendoje pavaizdavo. Tylintis legendos Kristus yra ne pasyvus, ne nesipriešinąs blogiui, bet veikiąs nepaprastai įtakingai, nors ir fiziškai nepatiriamu būdu, kuris žodiniame poezijos kūrinyje apsireiškia *tylos* forma.

Kad legendos Kristus su inkvizitoriumi nepasielgia taip, kaip su pirkliais šventykloje, tai taip pat turi savo šaknis

neregimajame Jo veikime. Jeigu Kristus ateitų pasaulio pabaigoje, išklausytų ilgos inkvizitoriaus kalbos ir jį pabučiuotų, be abejo, tuomet Jis pasielgtų priešingai Evangelijai ir būtų netikras Kristus — Tolstojaus sukurtas filosofiškai, o Dostojevskio pavaizduotas poetiškai. Bet „Didžiojo inkvizitoriaus legendoje" taip nėra. Legendos Kristus ateina pačiame istorijos įkarštyje, kada Jo šalininkai, užsidegę apaštališkuoju, tačiau neperkeistu uolumu, siunčia ugnį ir kardą Atpirkėjo priešams. Jie nori išrinkti usnis iš Dangaus Karalystės, nelaukdami pjūties meto. Argi tad Kristus gali šitą jų uolumą palaiminti ir dar prie jo prisidėti? Argi ne Jis pats yra savo metu sudraudęs apaštalus, kai šie prašė ugnies juos nepriėmusiems miestams arba siūlėsi išrauti piktžoles? Argi ne Jis pats liepė leisti raugėms augti sykiu su kviečiais ligi pjūties? Todėl jo atlaidumas inkvizitoriui (kokia yra šio atlaidumo prasmė, mes kalbėjome anksčiau) nėra slaviškasis pasyvumas, bet konkreti poetinė *istorinio* Jo veikimo išraiška. Šiuo atžvilgiu Dostojevskio intuicija buvo taip pat nepaprastai įžvalgi.

Kaltinti tad legendos Kristų tyla ir pasyvumu reiškia norėti, kad Dievas pats *tiesiog* įsikištų į istorinį žmonijos gyvenimą ir išspręstų painias jo problemas. Jis tai padarys — istorijos pabaigoje. Tiksliau sakant, *Jo įsikišimas kaip tik užbaigs istoriją.* Bet kol jis leidžia istorijai vykti, tol Jis veikia neregimai. Todėl ir visi tie poetiniai vaizdai, kuriais norima pavaizduoti Dievo veikimas istorijoje, turi išreikšti šitą savotišką Dievo tylą, šitą savotišką Dievo neregimumą ir sykiu parodyti šios tylos bei šio neregimumo įtaką. Mums atrodo, kad Dostojevskis šį reikalavimą kaip tik patenkino. Todėl jo veikalas yra autentiškas ne tik poetiniu, bet ir krikščioniškuoju atžvilgiu, o jame esąs Kristaus vaizdas yra toks, kokį jį mums yra palikęs Apreiškimas, kalbėdamas apie istorines Avinėlio ir žvėries grumtynes šv. Jono Apokalipsėje. Dostojevskis savo legendoje poetiškai išvystė šitas grumtynes ir parodė, kur inkvizitorius nuveda žmoniją eidamas su *juo*, vadinasi, su amžinuoju Dievo priešu. Čia jis sklaidė tą pačią temą kaip ir šv. Jonas, tiktai kitokiu pavidalu. Jeigu šv. Jono regėjimai yra pažadinti dieviškosios malonės, tai Dostojevskio simboliai yra prigimtosios kilmės. Tačiau jais reiškiamos idėjos yra tos pačios. *„Didžiojo inkvizitoriaus legenda" yra žmogiškojo įkvėpimo pažadintas Apokalipsės komentaras.* Tačiau tai tik dar

labiau pabrėžia šio kūrinio istoriosofinį pobūdį ir dar labiau pagilina jo perspektyvas bei jo aktualumą, nes Avinėlis ir žvėris glūdi ne tik istorinėje žmonijoje, bet ir kiekviename iš mūsų. Jų kova yra ne tik mūsų laiko, bet ir mūsų vidaus kova. Ir nuo šios kovos išsisprendimo priklauso ne tik viso pasaulio likimas, bet sykiu ir asmeninio mūsų gyvenimo.

II

NIEKŠYBĖS PASLAPTIS

ANTIKRISTAS ISTORIJOJE PAGAL V. SOLOVJOVO PASAKOJIMĄ

ĮVADAS

SOLOVJOVO LŪŽIS

1. UTOPINIS ISTORIJOS VAIZDAS

Vladimiro Solovjovo „Trumpas pasakojimas apie antikristą", kaip ir F. Dostojevskio „Didžiojo inkvizitoriaus legenda", nėra savarankiškas kūrinys. Dostojevskis įaudė savo legendą į „Brolių Karamazovų" romaną, Solovjovas antikristo pasakojimu užbaigė paskutinį savo vaisingo gyvenimo veikalą vardu „Trys pokalbiai". Tai buvo Solovjovo gulbės giesmė. Šios knygos įvade jis rašė: „Netolimas blyškios mirties pavidalas jaučiamai stovi prieš mane ir tyliai man pataria neatidėlioti šios knygelės spausdinimo neaprėžtam bei netikram laikui". Nujautimas iš tikro netrukus išsipildė. Parašęs šiuos žodžius 1900 metų Velykų sekmadienį, Solovjovas mirė tų pačių metų rugpjūčio 12 dieną. Pati ši knyga yra skirta blogio klausimui nagrinėti. Joje Solovjovas prisipažįsta, kad prieš porą metų jo sieloje įvykęs lūžis pažadinęs jį susimąstyti, kokį vaidmenį turįs blogis pasaulyje, ir šio susimąstymo išvadoms duoti vaizdingą pavidalą. Ilgokai ieškojęs tinkamo savo mintims išreikšti būdo, jis pagaliau sustojęs, kaip ir senovėje Platonas, prie *pokalbio.*

Sode gražios vilos, stovinčios Vidužemio jūros pakrantėje, susirenka penketas rusų: kovose užgrūdintas *generolas,* patyręs bei darbštus *politikas,* jaunas, bet visuomeniniais ir doriniais klausimais domįsis *kunigaikštis,* vidutinio amžiaus *ponia* ir neaiškaus užsiėmimo *ponas Z,* kuris atstovauja pačiam Solovjovui. Tris vakarus jie renkasi, ir tris vakarus jie kalbasi. Bendroji jų pokalbio tema yra klausimas, *kas yra blogis:* „tik prigimtas nepakankamumas, tik netobulumas, kuris savaime dingsta gėriui augant", ar „tikrovinė jėga, kuri savo vilionėmis apvaldo pasaulį"? Jeigu blogis yra tik prigimtas trūkumas, tuomet pakanka ramiai kurti gėrį, ir blogis savaime pranyks, kaip pranyksta tamsa įžiebus lempą. Prigimtasis pasaulio

išsivystymas ir visuotinis žmogaus kūrybiškumas yra priemonės blogiui šalinti. Šiuo atveju blogis pergalimas šiapusinėje tikrovėje. Blogio pergalė yra gamtinės evoliucijos ir žmogiškųjų pastangų vaisius. Jeigu betgi blogis yra tikrovinė pikta jėga, kuri savo šėlsmu ardo mūsų būtį, tuomet paprasto ramaus išsivystymo ir kūrybiškumo nepakanka, nes ši jėga yra įsisiurbusi į visą mūsų gyvenimą ir siautėja visur — ne tik šalia mūsų esančioje gamtoje, bet ir mūsų pačių istorijoje. Tuomet prieš šią pikto jėgą reikia statyti gėrio jėgą, kad ši anąją atsvertų, nustumtų ir pagaliau nugalėtų. Tačiau tokiu atveju laimėjimas gali ateiti tik atkaklios ir nuolatinės kovos keliu. Tokiu atveju blogio jėga susiremia su gėrio jėga, ir ši pastaroji turi būti stipresnė, kad galėtų blogio jėgą nuveikti ir ją iš būties ištremti.

Bet kadangi visas mūsų gyvenimas — tiek gamtinis, tiek istorinis, tiek asmeninis, tiek bendruomeninis — yra šios blogio jėgos persunktas, todėl *žmogus vienas* nepajėgia iš savęs išskelti tiek galios, kad sėkmingai su blogiu kovotų ir jį nugalėtų. Mūsų gyvenimas tokiu atveju šaukiasi kitos, *aukštesnės galybės,* ir tik jos padedamas jis gali blogį įveikti. Šiuo atveju gėrio laimėjimas jau nebeišsitenka gamtinėje tikrovėje. Jis pralaužia tiek gamtos, tiek istorijos sienas ir pereina į anapus. Jis nėra tik pasaulio išsivystymo ir žmogaus kūrybiškumo, bet sykiu ir dieviškosios Apvaizdos vaisius. Blogio, kaip piktos tikrovinės jėgos, pergalei susijungia gamta, žmogus ir Dievas.

Blogio tad samprata apsprendžia mūsų pažiūras į gyvenimo eigą, arba į istoriją. Kam blogis yra tik paprastas trūkumas, tam istorija yra tik šiapusinė gyvenimo tėkmė, ramiai plaukianti nuolatinio išsivystymo bei tobulėjimo vaga. Vieną dieną ji pasieks šio tobulėjimo viršūnę ir įtekės į begalinio gėrio jūrą. Tačiau kam blogis yra pikta jėga, tam istorija yra nuolatinės grumtynės, apimančios ir žemę, ir dangų, nes jose dalyvauja ne tik žmogus, bet ir Dievas. Vieną dieną šios grumtynės bus lemiančios. Vieną dieną įtampa tarp blogio ir gėrio jėgų pasidarys tokia didžiulė, kad ji susprogdins visą blogio apimtą pasaulį. Tuomet gėris laimės, bet šiuo laimėjimu kaip tik užbaigs žemiškąją istoriją. Solovjovas savo veikale teisingai sako, kad Viešpats, kuris tvarko istorinį žmonijos gyvenimą, nėra anasai ponas, kuris suvarė baudžiauninkus į savo vynuogyną, o pats išvažiavo į užsienį. Ne, Viešpats gyvena kartu su savo darbininkais,

pats kartu su jais kovoja didžią kovą, ir pats galop ją laimės. „Aš tikiu gėrį ir jo galią",— sako Solovjovas pono Z. lūpomis. „Jau pačioje šios gerosios jėgos sąvokoje glūdi esminė ir nelygstama persvara". Tačiau blogis taip pat yra didelė galybė. Regimuose šios tikrovės pavidaluose, Solovjovo pažiūra, jis nuolatos laimi. „Paviršium žiūrint, blogis atrodo stipresnis negu gėris". Jeigu tad šią mūsų regimą tikrovę laikysime vienintele, turėsime pripažinti, kad „pasaulis yra piktojo prado darbas". Bet mes žinome, kad yra kita tikrovė, kurioje vyrauja gėris ir kuri todėl teikia jėgos kovai su blogiu.

Ši kova vyksta nuolatos. Ji vyksta visur. Ji apima visą būtį. „Kova su blogiu,— sako Solovjovas,— vyksta ne tik sieloje ir bendruomenėje, bet ir šalia mūsų esančiame medžiaginiame pasaulyje". Visa būtis yra pažymėta blogio ženklu, todėl joje visoje ši pikta jėga turi būti pergalėta. Prisikeldamas iš mirusiųjų, Kristus šį blogio pergalėjimą pradėjo. *Prisikėlimas yra gėrio laimėjimo laidas.* „Jame glūdi visa galia ir visas Kristaus žygis". Antruoju savo atėjimu Jis šią kovą su blogiu užbaigs, prikeldamas visus žmones ir išvaduodamas visą būtį iš piktos jėgos. Tačiau ligi šio palaiminto akimirksnio istorija tebėra nuolatinės rungtynės. Jos vyksta, Solovjovo pažiūra, tarp *Kristaus*, kuris yra „asmeninis, savo rūšyje vienintelis ir todėl su nieku nepalyginamas gėrio įsikūnijimas", ir *antikristo*, kuris yra „nepakartojamas blogio įsikūnijimas". Gėris ir blogis grumiasi istorijoje ne atitrauktomis savo esmėmis, bet tikrovinėmis savo išraiškomis: *Kristum* ir *antikristu*.

Kaip reiškiasi šios grumtynės? Kokių pavidalų jos įgyja istorijos eigoje? Kokia yra šių grumtynių pabaiga? Štai klausimai, į kuriuos Solovjovas atsako „Trijų pokalbių" paskutiniais lapais. Pradžioje jis buvo norėjęs visą savo knygą įvilkti į pokalbį. Tačiau draugų pastabos jį įtikino, kad pokalbio būdas apokaliptiniams vaizdams netinka. Todėl jis pakeitė pirmykštį savo sumanymą ir trečią pokalbį baigė pasakojimu apie antikristą. Tai poetinis kūrinys, tačiau pažadintas ne tik Solovjovo vaizduotės, mėginusios jau ne sykį giliausias jo įžvalgas apvilkti vaizdais, bet sykiu ir jo pasaulėžiūros, atremtos į protą ir į Apreiškimą. Todėl pats Solovjovas teigia, kad jo pasakojimas „perteikia visa, kas šiuo klausimu gali būti pasakyta pasiremiant Šventraščiu, bažnytine tradicija ir sveiku žmogaus protu". Solovjovui čia rūpėjo, kaip jis pats

prisipažįsta, pavaizduoti ne gamtinio pasaulio sudužimą, „bet tiktai mūsų istorinio vyksmo galą, kuris ateina su antikristo pasirodymu, pagarbinimu ir žlugimu". Antikristas užbaigia žemės istoriją. Būdamas, kaip sakyta, nepakartojamas blogio įsikūnijimas, jis išvysto blogio jėgą ligi aukščiausio laipsnio, perskverbia ją visą prigimtąją tvarką ir tuo būdu ją pražudo. *Mūsų istorija užsibaigia didžiausiu blogio triumfu žemėje, bet sykiu ir galutiniu jo žlugimu.* Antikristas yra nugalimas ir nubloškiamas. Bet sykiu su juo yra nubloškiama ir visa mūsoji istorija. Gėrio laimėjimas atidaro jau *antistorinį* gyvenimo būdą. Kristaus pasirodymas ir nužengimas žemėn yra pradžia kitokios egzistencijos, kuri jau nebėra žemiškoji istorija.

Tai ir yra atsakymas į paties Solovjovo pastatytą klausimą, „kuo pasibaigia istorijoje dorinė kova". Ir šis atsakymas yra nuostabiai prasmingas. Jis atidengia mums ne tik istorijos eigos ir jos užbaigos būdą, bet sykiu ir gilią žmogiškosios būties dramą, išsiskleidžiančią istorijos plotuose. Dar daugiau, šis pasakojimas atidengia ir paties Solovjovo dramą, jo minimą sielos lūžį, kuris perkeitė jo vidų ir iš kurio išaugo „Trys pokalbiai" su anuo nuostabiu antikristo paveikslu. Beveik visą neilgos, bet labai vaisingos žemiškosios savo kelionės metą Solovjovas buvo užliūliuotas utopinio istorijos vaizdo. Mistine savo įžvalga jis nuolatos regėjo antgamtinio Taboro žibėjimą ir todėl mėgino statyti jam palapinių šioje tikrovėje. Tačiau kai „nebetolimas blyškios mirties pavidalas" rengėsi uždėti antspaudą ant dar nepilnai išskleistos jo gyvenimo knygos, Solovjovas suprato, kad *atskiro žmogaus likimas yra visos žmonijos likimo santrauka;* kad tai, kas atsitinka su asmeniu, turi atsitikti ir su bendruomene; kad blogio laimėjimas dalyje yra nurodymas į tokį pat laimėjimą ir visumoje. Tada jis sėdo rašyti „Tris pokalbius" ir užbaigė juos pasakojimu apie antikristą. Ši legenda yra Solovjovo nužengimas nuo *Taboro,* kad eitų ir pats, ir nurodytų kelią visai žmonijai — į *Golgotą.*

Istorijos vaizdas, kurį pavadinome *utopiniu,* yra Solovjovo pasaulėžiūroje labai nesudėtingas. Pasinaudodamas Hegelio teze, antiteze ir sinteze, Solovjovas dalina visą žmonijos gyvenimą į tris pagrindinius tarpsnius: *viršinės vienybės, skaldymosi* ir *vidinės vienybės.* Pirmajame tarpsnyje visa glūdi vienybėje, tačiau tarsi nesubrendusios ir neišsivysčiusios užuomazgos, kuriose slypi vidinė jėga skleistis. Ir ši jėga istorijos eigoje kaip tik

susprogdina pirmykštę vienybę. Prasideda skaldymasis, kurio metu kiekvienas pradas rūpinasi tik savimi, kiekvienas manosi esąs visos būties centras, todėl pradeda kitus neigti ir ardyti. Augančios užuomazgos atsiskiria vienos nuo kitų ir eina savais keliais. Todėl antrasis istorijos tarpsnis yra būdingas didelėmis maišatimis. Tačiau jų visų prasmė yra subrandinti atskirus gyvenimo pradus kiekvieną savyje. O kai šie pradai subręsta, jie panūsta vėl sueiti vienybėn, bet jau nebe viršinėn, kaip užuomazgos, bet vidinėn, kaip laisvos ir savarankiškos aukštesnės visumos dalys. Jeigu skaldymosi metu kiekvienas pabrėžia tai, kas jį skiria nuo kitų, tai vidinės vienybės tarpsnyje skirtybės yra paliekamos šalia, o ieškoma to, kas jungia. Vidinė sandora, laisvai prisiimta ir įvykdyta, yra trečio ir paskutinio istorijos tarpsnio savaiminga išplauka.

Šią bendrąją savo užbraižą Solovjovas pritaiko atskiroms žmogiškojo gyvenimo sritims, mėgindamas istorinių periodų bei įvykių sklaida pagrįsti savos istoriofilosofijos tikroviškumą.

Teorinę sritį žmonija, pasak Solovjovo, pradėjusi naivia pažinimo vienybe, kurioje gamtiniai patyrimai, žmogiškieji apmąstymai ir dieviškasis apreiškimas buvę tik užuomazginiai pradai, sudarydami iš dalies žmogiškąją, iš dalies dieviškąją žiniją. Iš šios vienybės antrajame tarpsnyje išsiskyrę gamtos mokslai, filosofija ir teologija; išsiskyrę vienas su kitu kovodami ir vienas kitą neigdami. Tačiau subrendusios ir išsivysčiusios šios trys sritys vėl sueisiančios aukštesnėn vienybėn, kurią Solovjovas vadina *laisvosios teosofijos* vardu.

Praktinėje srityje iš pradžių buvusi patriarchalinė vienybė, kurioje šeimos tėvas buvęs ne tik medžiaginių reikalų aprūpintojas, bet ir įstatymų leidėjas ir sykiu Dievo atstovas. Jis pirmykštę bendruomenę išlaikęs, valdęs ir už ją aukojęs. Jis buvęs ūkininkas, karalius ir kunigas. Antrajame tarpsnyje ši vienybė suskilusi į ekonominę, politinę ir religinę bendruomenę. Ūkis, valstybė ir bažnyčia pasidariusios šio suskilimo tikrovinės išraiškos, taip pat kovojančios tarp savęs. Tačiau ir šios trys bendruomenės, pasiekusios galutinį savo subrendimą, vėl sueisiančios vidinėn vienybėn, kurią Solovjovas vadina *laisvosios teokratijos* vardu.

Estetinėje srityje pradinis žmogus vienu ir tuo pačiu veiksmu valdė gamtą, vykdė grožį ir atliko mistinį die-

viškąjį kultą. Magija, kūryba ir mistika čia buvo susijungusios arba, tiksliau sakant, dar neišsiskleidusios iš pirmykštės vienybės, iš kurios vėliau išsiskyrė technika, menas ir mistinis regėjimas; taip labai išsiskyrė, kad net atsirado šių sričių specialistų. Bet ir šios sritys trečiajame istorijos tarpsnyje sueisiančios aukštesnėn vienybėn, kuriai Solovjovas duoda *laisvosios teurgijos* vardą.

Vadinasi, laisvoji teosofija pažinime, laisvoji teokratija veikime ir laisvoji teurgija kūrime yra pagrindiniai pasaulio istorijos tikslai. Į juos eina visas žmonijos išsivystymas, ir jiems pasiekti dirba kiekvienas žmogus. Dievas, kaip matyti jau iš pačių pavadinimų, yra *jungiamasis* jų visų pradas, tačiau ne tuo, kad Jis yra būties pagrindas, o tuo, kad Jis yra žmogaus santykio su Juo narys, laisvai pripažintas, laisvai priimtas ir laisvai garbinamas. Trečiajame pasaulio istorijos tarpsnyje žmogus pasijunta esąs artimas ir glaudus Dievo bendradarbis. Žmogiškieji ir dieviškieji dalykai čia sueina vienybėn ir sukuria pilnutinį bei tobulą gyvenimą. Laisvoji teosofija virsta žmogiškojo mąstymo ir dieviškojo apreiškimo vienybe, laisvoji teokratija — žmogiškosios valdžios ir dieviškosios tvarkos sandora, laisvoji teurgija — žmogiškojo kūrybiškumo ir sakramentinio veikimo sinteze. Išėjęs iš Dievo rankų kaip Jo padaras ir todėl drebąs Jo akivaizdoje, žmogus per nutolimą nuo Dievo ir net per kovą su Juo vėl grįžta atgal ir užmezga naują santykį su Viešpačiu, santykį nebe padaro su priežastimi, bet *dviejų laisvų asmenų*, kuriems abipusė meilė ir laisvas apsisprendimas yra jų susitikimo pagrindas. Trečiasis istorijos tarpsnis, pasak Solovjovo, kaip tik ir būsiąs toksai vispusiškas žmogaus ir Dievo susiderinimas, tokia aukštesnė *dievažmogiškoji vienybė*. Solovjovas pats jautėsi pašauktas veikti, kad ši vienybė kuo greičiausiai įvyktų. Sava filosofija jis ruošė kelią laisvajai teosofijai, savu praktiniu darbu mėgino nurodyti kelius laisvai teokratijai, sava poezija bandė žerti pirmuosius laisvosios teurgijos spindulius. Ilgus metus visas Solovjovo gyvenimas buvo ne kas kita kaip egzistencija šio trečiojo tarpsnio priešaušryje. Jis matė jo šviesą ir todėl skelbė greitą jo atėjimą. *Solovjovas buvo visuotinės sandoros šauklys.* Būdamas savo polinkiais mąstytojas, veikėjas bei kūrėjas, jis jautėsi naujojo amžiaus pirmatakas, pašauktas skelbti žmonijai jo esmę ir taisyti kelią jo tikrovei.

O vis dėlto šis istorijos vaizdas buvo *utopinis*. Sutikime, kad savo esmėje jis yra krikščioniškas. Krikščionybė taip pat skelbia, kad žmogus visu plotu bus suderintas su Dievu, kad dabartinis visuotinis pakrikimas bus pergalėtas, kad Dievas taps viso ko nešėju ir jungėju, padarydamas iš žmonijos vieną avidę, pats pasiimdamas Ganytojo pareigas. Tuomet žmogus iš Jo sems visokį pažinimą, nes matys Jį taip, „kaip Jis yra" (*1 Jn 3, 2*); Juo remsis bendruomeniniai santykiai, nes žmonės „bus Jo tauta" ir „Jis gyvens su jais" (*Apr 21, 3*); iš Jo trykš būtį skaistinančios jėgos, nes atbaigtosios būties „žiburys yra Avinėlis" (*Apr 21, 23*). Todėl galima ramiai teigti, kad atbaigtasis žmonijos gyvenimas iš tikro reikšis laisvosios teosofijos, laisvosios teokratijos ir laisvosios teurgijos pavidalais. Šiuo atžvilgiu Solovjovo nupieštas istorijos eigos ir jos atomazgos vaizdas yra ne kas kita kaip krikščioniškojo Apreiškimo išvertimas į filosofinę kalbą.

Tačiau savo įvykime šis vaizdas vis dėlto yra *apgaulingas*. Krikščionybės atbaigtoji būtis stovi ne toje pačioje plotmėje, kaip Solovjovo lūkesčiai. Paskutinis tobulasis istorijos tarpsnis Solovjovui ateina prigimto išsivystymo keliu. Jis įvyksta šioje tikrovėje. Jis yra nuosekli istorijos užbaiga. Tuo tarpu krikščionybei šis tobulasis tarpsnis ateina Dievo įsikišimu ir Jo galybe. Jis įvyksta jau anapus. Jis yra Viešpaties malonė. Jeigu tad esmėje Solovjovo istorijos vaizdas ir sutaria su krikščioniškuoju, tai *savo įvykimo svajone* jis nuo Apreiškimo nutolsta ir virsta žmogiškosios širdies troškimu pasistatyti nuolatinę palapinę Taboro papėdėje, neperėjus per Golgotą. Ilgus savo amžiaus metus Solovjovas buvo šios utopijos viliojamas. Ją skelbė savo raštuose ir jai įvykdyti dėjo nemaža pastangų. Tačiau savo gyvenimo pabaigoje jis paregėjo jos negalimybę, paregėjo ano gražaus istorijos vaizdo sudužimą ir todėl jį pakeitė kitu vaizdu, išreikšdamas jo esmę savo pasakojimu apie antikristą. Tai ir buvo tasai jo sielos lūžis, kurį jis mini „Trijų pokalbių" įžangoje.

2. KRIKŠČIONIŠKASIS ISTORIJOS VAIZDAS

Keletas priežasčių pažadino šį lūžį. Visų pirma pats *vidinis brendimas*. Dar puoselėdamas utopinius savo lūkesčius ir dirbdamas prie prancūziško savo veikalo „Rus-

sie et L'Eglise universelle" („Rusija ir visuotinė Bažnyčia"), kuriame teokratijos idėja yra konkrečiausiai išreikšta, Solovjovas laiške Eug. Tevernier 1888 metais rašė, kad jis visus įvykius svarsto *sub specie antichristi venturi* — ateisiančio antikristo šviesoje. Vl. Šilkarskis, nagrinėdamas šį laišką, teisingai pastebi, kad ateisiančio antikristo paveikslas nesiderina su netolimos Dievo Karalystės vizija. Antikristas juk yra šios karalystės ardytojas. Jeigu tad Solovjovas visus įvykius svarsto jo šviesoje, tuomet jis negali tikėtis, kad jo taip mylima teokratijos idėja kada nors žemėje įsigalėtų, nes antikristo pasirodymas kaip tik yra teokratijos priešingybė. Prasitarimas apie ateisiantį antikristą rodo, kad istorijos vaizdas šio didžio mąstytojo sieloje buvo pradėjęs kisti jau tuo metu, kada jo protas dar tebesižavėjo jaunystės svajonėmis.

Nemažos reikšmės šiam kitimui turėjo ir *Rusijos badas* 1891 metais, sukrėtęs Solovjovo pasitikėjimą savu kraštu ir mesianiška jo paskirtimi. Teokratinės idėjos įvykdyme Solovjovas buvo skyręs Rusijai ypatingą vaidmenį, būtent savo bendruomenėje suderinti kunigiškąsias, karališkąsias ir pranašiškąsias pareigas. Tačiau argi gali būti tokiam kilniam uždaviniui tikęs kraštas, kuris nesugeba suorganizuoti medžiaginio savo piliečių gyvenimo? Ar gali suvesti vienybėn ekonominę, politinę ir religinę bendruomenę šalis, kurios gyventojai miršta badu? O jeigu Rusija nėra įrankis Dievo karalystei žemėje sukurti, kas tada juo bus? Solovjovo nusivylimas buvo didelis ir skaudus.

Galutinei persvarai į krikščioniškąją istorijos sampratą turėjo reikšmės ir *formalinis* Solovjovo *sutapimas* su katalikų Bažnyčia. Sava pasaulėžiūra Solovjovas jau seniai buvo katalikas. Pergalėjęs savo jaunystės dienų daugiau mados negu įsitikinimo ateizmą, jis visą gyvenimą buvo gilus tikintysis. Tačiau Bažnyčios kaip Kristaus Kūno, kaip atpirktojo kosmo gilesnis svarstymas, karštas bažnyčių susijungimo troškimas vedė jį vis arčiau ir prie formalinio sutapimo su katalikybe, kol pagaliau 1896 metais Maskvos Lurdo koplyčioje jis atkalbėjo katalikiškąjį „Credo" ir iš katalikų unitų kunigo N. Tolstojaus priėmė komuniją. Tai buvo nuosekli išvada iš Solovjovo viso vidinio kelio. Ir šis kelias pasibaigė ne tik įsijungiant į regimą katalikybės kūną, bet sykiu ir *prisiimant Apreiškimo perteiktą istorijos vaizdą*, kurį Solovjovas išdėstė savo pasakojime apie antikristą. Kad pamatytume, koks gilus

lūžis čia yra įvykęs, palyginkime minėtus utopinius Solovjovo lūkesčius su pastaruoju apokaliptiniu vaizdu, kuris yra nupieštas minėtame jo pasakojime.

Pasakojimas apie antikristą yra ne kas kita kaip simbolinis paskutinio žemiškosios istorijos tarpsnio vaizdas. Tai Solovjovo atsakymas į klausimą, kuo baigsis mūsojoje tikrovėje dorinė kova, kurią žmogus kovoja ne tik savo asmeniniame, bet ir viso pasaulio istoriniame gyvenime. Solovjovui, kaip buvo sakyta, čia nerūpi atvaizduoti *gamtinis* šios tikrovės sudužimas, kada saulė užtems, mėnuo nebeduos šviesos ir dangaus galybės bus išjudintos. Jam čia rūpi tik pačios istorijos užsimezgimas. Todėl gamtiniai įvykiai šiame pasakojime užima labai maža vietos ir turi tik labai menkos reikšmės. Tiesa, Solovjovas kalba apie žemės drebėjimą, apie ugniakalnio atsivėrimą Negyvosios jūros pakrantėje, apie lavos sroves, kurios prarijo antikristą su jo šalininkais. Tačiau šios gamtinės katastrofos čia yra tik antraeilės, palyginti su anais dvasiniais įvykiais, kurie atsitinka istorijai einant į galą. Šitiems tad įvykiams Solovjovas ir skiria visą savo dėmesį, mėgindamas juos net smulkmeniškai aprašyti. Tačiau iš šių įvykių susidaręs istorijos vaizdas kaip tik neturi nieko bendro su anksčiau skelbtuoju laisvosios teosofijos, laisvosios teokratijos ir laisvosios teurgijos idealu. Atvirkščiai, *pasakojimo vaizdas yra ankstesnio idealo paneigimas jo įvykdymo atžvilgiu.*

Laisvosios teosofijos vardu Solovjovas vadino, kaip sakyta, vidinį suderinimą gamtos mokslų, filosofijos ir teologijos; kitaip sakant, suderinimą žmogiškojo pažinimo ir dieviškojo Apreiškimo. Toks suderinimas kaip tik turėjęs įvykti trečiame istorinio išsivystymo tarpsnyje. Žmonija, Solovjovo nuomone, prie jo einanti, ir krikščioniškųjų mąstytojų uždavinys esąs ją šiuo keliu vesti. Tačiau pasakojime apie antikristą žmonija savo istorijos pabaigoje tokios sintezės kaip tik nepasiekia. Tiesa, Solovjovas mini, kad, mongolams užplūdus Europą, rytietiškosios idėjos susimaišiusios su vakarietiškosiomis. Tačiau šį susimaišymą jis anaiptol nelaiko vidine vienybe, bet tiktai sinkretizmu, panašiu į senovinį Aleksandrijos sinkretizmą. Iš kitos pusės, dieviškasis Apreiškimas antikristo pasirodymo metu ne tik kad nebuvo įjungtas į visuotinį pažinimą, bet tiesiog ištremtas iš žinijos srities. Solovjovo antikristas parašo genialų veikalą, kuriame viskas yra suderinta: tradicija su pažanga, minties laisvė su misticizmu, indi-

vidualizmas su visuomeniškumu. Tačiau *Kristaus vardo* šiame veikale nėra. Antikristo knyga, kaip išraiška žemiškosios istorinės sintezės, yra tiktai žmogiškojo gabumo ir demoniškojo įkvėpimo padaras. Dieviškasis Apreiškimas, kiek jis yra gyvas Šventraštyje ir bažnytinėje Tradicijoje, čia yra aiškiai atmestas ir paneigtas. Kur tad tasai laisvosios teosofijos įvykdymas, apie kurį Solovjovas buvo anksčiau svajojęs? Istorijai einant į galą, Dievas ne tik nevirto žmogiškosios žinijos pagrindu ir vidine jungtimi, bet aiškiai buvo iš jos ištremtas. Jo vietą užėmė demoniškasis įkvėpimas. Žemiškoji istorija užsibaigė *satanosofija.*

Laisvosios teokratijos vardu Solovjovas vadino suderinimą ekonominės, politinės ir religinės bendruomenės arba ūkio, valstybės ir Bažnyčios. Šiuo idealu jis labiausiai tikėjo ir jam įvykdyti daugiausia dirbo. Suvienytos Bažnyčios prieglobstyje jis manė paregėsiąs visų valdžių suderinimą. Tačiau pasakojime apie antikristą šis idealas visiškai sudūžta. Laikų pabaigoje Bažnyčia ne tik neapjungia žmonijos, ne tik netampa pasaulio valdove, bet pati yra ištremiama į dykumas, netenka daugumos savo narių bei vadų ir išlieka tvirta tik malda, pasninku ir tikėjimu. Tiesa, Solovjovas aprašo religijos susijungimą su politika Apolonijaus asmenyje, išrinkus šį popiežiumi. Tačiau čia susijungimas įvyksta jau *antikristo* noru ir jo valdžioje. Šios vienybės valdovas yra nebe Kristus, bet amžinasis Jo priešininkas. Teokratija čia pasikeičia į *satanokratiją.*

Tas pat yra ir su laisvąja teurgija, kurios vardu Solovjovas vadino žmogaus išradingumo bei kūrybiškumo suderinimą su sakramentiniu dieviškosios malonės veikimu arba suvedimą vienybėn technikos, meno ir mistikos. Jokio šios rūšies suderinimo istorijos pabaigoje nematyti. Tiesa, Apolonijus gali būti laikomas tokiu „teurgu", nes jis apvaldo ir gamtą, ir sykiu antgamtines jėgas, jų pagalba darydamas žmonių akivaizdoje didelių ženklų. Iš jo rankų sklinda kažkokie nežemiški kūriniai šviesos, gėlių ir garsų pavidalu. Tačiau dieviškosios sakramentinės malonės juose kaip tik nėra. Apolonijus yra tarpininkas ne dieviškajam, bet demoniškajam veikimui. Jo ženklai, kuriais jis stebina ir džiugina minias, yra velniškosios galybės padarai. Todėl visas šis veikimas yra ne teurginis, bet *satanourginis.*

Šitie tad trumpučiai palyginimai aiškiai rodo, kad paskutinysis istorijos tarpsnis, kaip jį Solovjovas vaizduoja savo pasakojime apie antikristą, ankstesnių jo lūkesčių ne tik neįvykdo, bet juos pakeičia priešingais idealais: teosofija čia virsta satanosofija, teokratija — satanokratija ir teurgija — satanourgija. Vietoje Kristaus pasaulyje įsigali antikristas. Vietoje Dievo esti garbinamas velnias. Jeruzalėje šalia Kalvarijos kalno iškyla imperatoriškoji „visų kultų katedra", kaip regimas šios viešos *satanolatrijos* ženklas. Ir šiuo istorinio žmonijos galo vaizdu Solovjovas jau pereina iš utopijos į tikrovę, kaip ją mums skelbia ir vaizduoja šv. Jonas savuose regėjimuose. Aną visuotinę sandorą, kurioje pats Dievas bus visų pradų jungtis, Solovjovas perkelia į antistorinį tikinčiųjų vieš-patavimą su Kristumi nugalėjus antikristą, bet tuo pačiu užbaigus ir šios tikrovės vyksmą. Tuo būdu savo istoriosofiją Solovjovas sulieja su krikščioniškąja istorijos samprata. Pasakojimas apie antikristą virsta, iš vienos pusės, ankstesnių utopinių lūkesčių pergale, iš kitos — galutiniu krikščioniškojo istorijos vaizdo prisiėmimu. Pasakojime apie antikristą Solovjovo istorijos filosofija ir teologija pasidaro tikrai krikščioniška — ne tik savo esme, bet ir savo įvykdymo būdu.

Jei betgi paklaustume, kame glūdėjo anų pirmykščių lūkesčių klaida, turėtume pripažinti, kad *ankstesnės Solovjovo svajonės buvo utopinės kaip tik todėl, kad jose nebuvo tinkamai įvertintas istorinis blogio valdmuo.* Jau sakėme, kad „Trijų pokalbių" įžangoje Solovjovas klausia, kas yra blogis: tik prigimtas nepakankamumas ar tikrovinė pikta jėga. Visame „Trijų pokalbių" veikale ir pasakojime apie antikristą, kuriuo šis veikalas užsibaigia, Solovjovas gina pastarąją pažiūrą, kad *blogis yra pikta jėga,* prieš kurią reikia pastatyti gėrio jėgą. Tai esminga krikščionybės pažiūrai, nes ir ji blogį laiko *jėga,* kuriai pergalėti reikėjo Dievo sūnaus aukos. Nuodėmę, kaip visokio blogio šaltinį, galėjo atitiesti tiktai dieviškoji galybė. Blogis krikščionybei nėra tik pasyvus trūkumas, tik prigimtas nepakankamumas pažinti ar veikti, bet pirmoje eilėje *aktyvi pikta valia,* kurios nešėjai — velnias ir nusidėjęs žmogus — sąmoningai būtį ardo ir Dievo žygiams kenkia. Prieš šitą tad piktą valią krikščionybė kaip tik ir stato gerą valią, kuri iš vidaus susijungia su Dievo valia, iš jos gaudama jėgos nugalėti blogiui ir savyje, ir šalia savęs esančiame pasaulyje. Tačiau šis

nugalėjimas ateina ne paprastu prigimto išsivystymo keliu, bet didelės kovos ir įtampių rungtynių būdu, kada miršta ir senasis žmogus, ir senasis pasaulis. Apie blogį kaip prigimtą nepakankamumą galima kalbėti tiktai nesąmoningos gamtos srityje. Tačiau dvasios srityje blogis virsta tikrovine jėga, ardančia ir gamtą, ir pačią save. *Čia blogis yra apsisprendimas prieš Dievą.* O iš šio apsisprendimo plaukia ištisa eilė piktų veiksmų, paverčiančių dvasinę sritį vienu ištisos, nepaliaujančios kovos lauku. Kurdamas ankstesnius utopinius laisvosios teosofijos, laisvosios teokratijos ir laisvosios teurgijos vaizdus, Solovjovas kaip tik ir nebuvo atkreipęs dėmesio į *aktyvųjį* blogio pobūdį. Gal net nesąmoningai jis laikė blogį tik paprastu trūkumu, tik nepakankamumu bei silpnybe ir šią — specialiai *metafizinę* — blogio sampratą padėjo į savo istorinių idealų pagrindus. Tuomet, kaip ir jis pats teisingai pastebi, pakako kurti gėrį, pakako nuolatos tobulinti žmogaus pažinimą, veikimą ir kūrimą, ir šie idealai savaime turėjo įvykti, savaime turėjo išaugti iš viso istorinio vyksmo kaip būtinas jo vaisius. Ilgus tad metus Solovjovas šia linkme buvo mąstęs ir veikęs. Anasai utopinis istorijos vaizdas kaip tik ir buvo šio mąstymo bei veikimo padaras, išaugęs iš blogio kaip paprasto trūkumo sampratos.

Bet savo vidaus išsivystyme Solovjovas kas kartą vis labiau įžvelgė, kad šalia metafizinės blogio kaip prigimto nepakankamumo sąvokos yra dar ir *religinė* blogio kaip *piktos galybės* samprata. Šią įžvalgą, kaip matėme, jam aštrino įvairios priežastys: jo minties brendimas, susidūrimas su žmonijos nelaimėmis, nuolatinis artėjimas ir galutinis sutapimas su katalikybe. Visa tai keitė Solovjovo pergyvenimus blogio atžvilgiu. Solovjovas vis labiau įsitikino, kad užginto vaisiaus prakeiksmas slegia ne tik kiekvieną skyrium, bet ir visus drauge; kad yra klaida regėti mirtį kaip blogio laimėjimą asmenyje, o neregėti jos žmonijoje; kad yra apgaulė sudužti pačiam, o puoselėti tobulumo viltis kituose. Jis vis labiau suprato, kad jo siūlomi idealai sutinka pasaulyje ne tik neišmanymą, netobulumą, nesugebėjimą, bet ir piktą valią, sąmoningą jiems pasipriešinimą bei jų neigimą. Pirmiau jis buvo tikėjęs, kad jo didžioji sintezė savaime žmonijai nukris kaip subrendęs jos prigimto išsivystymo vaisius. Dabar jis paregėjo, kad šis subrendimas yra piktų pasaulyje slankiojančių jėgų nuolatos kliudomas. Pirmiau Solovjo-

vas, kaip anie trys apaštalai Taboro kalne, matė tik spindintį persikeitusiojo Kristaus veidą ir todėl siūlė statyti palapinių ir amžinai ten pasilikti. Dabar jis išgirdo, kad Jėzus savo persikeitimo metu buvo kalbėjęs su Moze ir Eliju „apie mirtį, kurią Jis turėjo iškentėti Jeruzalėje" (*Lk 9, 31*). Golgotoje iškeltas kryžius virto ne tik Kristaus, bet ir visos atpirktosios žmonijos ženklu. Šį tad ženklą Solovjovas įaudė į savo pastarojo veikalo pagrindus ir poetiškai jį išreiškė savo pasakojimu apie antikristą. Tai nebuvo ankstesnių jo idealų *esmės* paneigimas. Didžiosios sandoros, kurios nešėjas yra pats Dievas, mintį juk skelbia ir krikščionybė visų savo pranašų lūpomis. Savo pasakojimu Solovjovas tik atsisakė *įvykdymo* svajonių; jis atsisakė laukti Dievo karalystės įsigalėjimo *šioje* neperkeistoje, neišskaistintoje *tikrovėje;* jis atsisakė skelbti šios karalystės atėjimą *prigimto* istorinio išsivystymo keliu. Kovos ir sudužimo vaizdas apvaldė Solovjovo mintį ir buvo „Trijų pokalbių" pabaigoje išreikštas gražios legendos pavidalu.

Šią tad legendą išnagrinėti, atskleisti jos vaizdų bei simbolių gilesnę prasmę ir tuo būdu parodyti, kaip vyksta ir kuo pasibaigia istorinė žmonijos kova už gėrį, ir yra šios knygos uždaviniai.

I

ANTIKRISTINĖ DVASIA ISTORIJOJE

1. RELIGINIS ISTORIJOS POBŪDIS

Kas yra istorija krikščioniškojo tikėjimo šviesoje? Bossuet ją pavadino „gesta Dei per Francos" („Dievo darbai per frankus"). Lietuvių filosofas ir teologas A. Dambrauskas-Jakštas šią sąvokos aptartį praplėtė ir istoriją pavadino „gesta Dei per homines" („Dievo darbai per žmones"). Tačiau bet kuriuo atveju, ar suprasime istoriją siauresne prasme, ar visos žmonijos prasme, iš esmės ji yra *Dievo ir žmogaus bendras veikimas laike.* Krikščioniui istorija niekad nėra tik vyksmas šiapus, nes jos tikroji versmė, iš kurios ji ima sau pradžią, nėra šiapus. *Istorijos prologas yra danguje.* Senojo Testamento Jobo drama yra aiškus į tai nurodymas. Jobas buvo „nuoširdus ir tiesus, bijąs Viešpaties Dievo ir neapkenčiąs piktybės" (*Job 1, 1*). Jis sąžiningai rūpinosi savo šeima, „kėlėsi anksti rytą ir dėjo deginamąsias aukas" (*1, 5*). Ir betgi vieną dieną pasirodė šėtonas, šis amžinas „mūsų brolių kaltintojas" (*Apr 12, 10*), stojo prieš Jahvės veidą ir kaltino Jobą vergišku pataikavimu: „Ar veltui Jobas Viešpatį Dievą taip garbino? Ar ne Tu pats padarei užtvarą apie jį, jo namą ir jo visą turtą? Visaip tu palaiminai jo rankų kūrinius, ir jo nuosavybė išplito krašte. Bet ištiesk tik savo ranką ir paliesk jo visą turtą: tikrai, jis ims keiktis tau į akis" (*Job 1, 9—11*). Toliau šio kaltinimo padarinys yra visiems žinomas. Viešpats Dievas leido, kad šėtonas sunaikintų pirma jo turtą su jo sūnumis ir dukterimis. Paskiau net „paliestų jo paties kaulus ir mėsą" (*2, 5*).

Taigi prologas danguje pasireiškia kaip žmogaus likimo žemėje esminė sudėtinė dalis. Jis sako, kad mes čia niekada nesame palikti vieni sau, kad mūsų egzistencija savo esme yra atvira ir dėl to prieinama. Ji yra žmogaus ir Dievo, žmogaus ir šėtono veikimas drauge. *Žmogaus*

egzistencija visada yra santykyje su kuo nors. Jis yra į visa nusikreipęs stebėtojas; dar daugiau: veikėjas ir vykdytojas (su kuo nors) drauge.

Pirmiausia — ne laiko atžvilgiu, bet logikos (natura prius) — žmogus yra santykyje su aplinkiniu gamtos pasauliu. Tai daro jis ne iš savo „Wille zur Macht" (Nietzsche), ne siekdamas valdžios, bet iš aiškios Kūrėjo paskirties: „Veiskitės, dauginkitės, pripildykite žemę ir ją apvaldykite" (*Pr 1, 28*). Savo sugebėjimu apipavidalinti žmogus gali dalyvauti Aukščiausiojo pasaulio tvarkyme, gali Jam atstovauti žemėje ir pratęsti Jo kūrybą. Kaip tik dėl to ir tampa „mažuoju pasaulio dievu", kaip jį vadina Goethe's Mefistas. Tačiau aplinka, kurioje šitas „mažasis dievas" yra įstatytas, jam neduoda jokių tobulų egzistencijos sąlygų. Pradiniu ir tiesioginiu būdu gamta vargiai yra pajėgi žmogų išlaikyti gyvą ir juo labiau išplėtoti jo dvasią. Savo grynai gamtiniu būviu žmogus negali lenktyniuoti su jokiu žvėrim kovoje dėl būvio. Jei betgi jis galėjo žemėje išsilaikyti ir net ją apvaldyti, tai dėl to, kad jis sukūrė *naują aplinką,* kuri geriau atitiko jo kūno ir dvasios reikalavimus ir tuo įgalino jo žemiškąją egzistenciją.

Šią naują aplinką, šią tikrai žmogišką buvimo erdvę mes vadiname *kultūra. Kultūra yra žmogaus kūryba.* Ji yra žmogaus kūrinys tikra ir tiesiogine to žodžio prasme: jo įsikūnijusi viltis ir jo pergalė prieš gamtos jėgas. Dėl to kultūros kilimo ir plėtojimosi vyksmas yra *pirmoji* istorinio buvimo pagrindinė forma. Žmogiškasis gyvenimas pasireiškia pirmiausia kaip kultūra. Atsižvelgiant į tai, galima istoriją vadinti *kultūrinio tapsmo vyksmu;* vyksmu, kurio metu žemė vis labiau apvaldoma, gamtos slėpiniai vis labiau iškeliami aikštėn ir gamtos jėgos vis stipriau įjungiamos į žmogiškojo buvimo sritį. Šia prasme *istorija yra žmogaus susivokimas pasaulyje.*

Tačiau kultūrinio tapsmo procesas neišsemia istorijos visumos. Žmogus nėra pašauktas egzistuoti tik šiapus; tad nei žemė nėra vienintelė jo buvimo erdvė, nei jos apipavidalinimas nėra jo vienintelė gyvenimo ir veikimo forma. Žmogui yra atvira ir kita buvimo plotmė — *antgamtinė.* Neprarasdamas santykio su gamtiniu pasauliu ir nesuvaržydamas savo kūrybinių jėgų, žmogus kreipia savo žvilgsnį aukštyn ir suvokia save ne tik kaip kuriantį genijų, bet sykiu ir kaip *kūrinį,* pašauktą būti Absoliuto valios dėka. Šalia santykio su viskuo, kas „yra

sudėta prie jo kojų" (*Ps 8, 7*), jis suranda *kitą* santykį, kuris nurodo į visų dovanų davėją, į tą, kuris „mažąjį dievą" vainikavo garbe ir didingumu ir jam suteikė valdžią jo rankų kūriniams (plg. *Ps 8, 6—9*). Jei žmogus jaučiasi kultūroje kaip vienintelis viešpats ir savo srity viešpatauja gan suvereniškai, tai šiame naujame santyky jis patiria savo visišką priklausomybę ir buvimą kito valdžioje, mato save esant prieš stipresnę būtį ir tai pergyvena kaip asmeninę jėgą, kuri jam apsireiškia, jam kalba ir jį angažuoja.

Šį naują santykį, šią aukštesnę žmogaus buvimo erdvę vadinam *religija.* Religija ateina žmogui taip pat iš prigimties, kaip ir kultūra. Abidvi turi šaknis jo giliausioje esmėje, abidvi yra jo egzistencijos pagrindinės formos. Kaip nėra jokios tautos be kultūros, taip nėra ir jokios tautos be religijos. Visur, kur tik žmogus pasirodo, rūksta ne tik židiniai, bet ir aukurai; kyla ne tik palapinės, bet ir šventyklų bokštai; skamba ne tik vestuvių dainos, bet ir kunigų giesmės. Taigi religinis gyvenimas yra *antra* žmonijos istorijos pagrindinė forma. Religinės idėjos, religiniai pergyvenimai, veiksmai, institucijos, bendruomenės veikia stipriai ir giliai istorinę eigą ir įspaudžia savo ženklus jos išsivystymui bei apipavidalinimui. Žmogaus istorinis buvimas žemėje plėtojasi ne tik kultūriškai, bet ir religiškai. Šia prasme galima ir net reikia istoriją vadinti ir *religinio tapsmo procesu,* kuriame žmogus savo santykius su Dievu vis labiau išsiaiškina, savo žemiškąjį buvimą vis labiau supranta, savo tikėjimui vis stipresnes bendruomenines formas duoda. Šiuo atžvilgiu *istorija yra žmogaus susivokimas klausimuose apie savo kilimą, pašaukimą ir savo tikslą.*

Istorijos neišsemia taip pat nei gamtos apipavidalinimas, nei santykis su antgamte. Ji apima abi sritis. Ji yra *pasireiškimas žmogiškumo ir dieviškumo jų tarpusavio santykiuose.*

Jei istorija vaizduoja žmogaus likimą, tai religijos rolė čia yra daug svarbesnė nei kultūros. Be kultūros žmogus negalėtų pasauly išsilaikyti ir gamtos apvaldyti. Šia prasme kultūra yra istorijos pagrindas. Be religijos jis negalėtų likimo problemos išspręsti, nes ji priklauso ne nuo jo vieno. *Žmogaus likimo veikiantis dalininkas yra pats Dievas.* „Be manęs jūs negalite nieko" (*Job 16, 5*),— šie Kristaus žodžiai nurodo aiškiai į istorinį kelią, kuriuo privalu žmogui eiti, kad pasiektų savo slėpiningo buvimo spren-

dimą. Atžvilgis į Dievą pasireiškia kaip likiminis principas, kuriame slepiasi galutinis sprendimas dėl žmogaus egzistencijos. Šia prasme religija yra *istorijos atbaigimas.* Ji yra jėga, kuri visą pasaulio vyksmą pasuka į visuotinę baigmę.

Gamtos pasaulis stovi prieš akis nebylus ir pasyvus. Mes jį apipavidaliname pagal savo valią ir esame kultūros srity, kaip sakoma, vieninteliai valdovai. Religijoje priešingai — nesame nei vieni, nei elgiamės suvereniai. Religijos akte stovime *kaip asmenys* prieš Dievą — taip pat kaip *asmenį,* kurio žodis ir veiksmas yra čia svarbesnis nei mūsų. *Religija savo esme yra dviejų asmenų santykis.* Savo nuosava valia žmogus gali kurti kultūrą, bet ne religiją. Žmogaus būties klausimas, kuris gali būti iš esmės keliamas tik religijoje, reikalingas Dievo atsakymo, kad iš viso būtų atsakytas. Klausimas reikalingas apreiškimo, išganymo, malonės. Bet kuri vadinama „žmogiškoji" ar „humanistinė" religija, kuri rūpinasi tik santykiu su neasmeninėm žmogiškom ar kultūrinėm vertybėm, iš pagrindų yra religijos klastojimas. Pasaulio religijos vyksmas yra ištisinis dialogas tarp Dievo ir žmogaus, nuolatinis bendras veikimas tarp Dangaus ir žemės.

Kaip tik dėl to, kad religija yra *dialogas* ir *bendras veikimas,* ji yra nuolatinėje grėsmėje būti žmogaus nutraukta. Nors žmogus iš prigimties yra religingas, nes santykis su antgamte atsako jo išvidinei esmei, jis betgi gali — nes jis yra laisvas — šiame dialoge nutilti ir jo valdžioje esančią žemę išjungti iš bendro veikimo su Dangum. Nėra jokio *ontologinio ateizmo* ir tokio negali būti, bet yra *psichologinis* bereligiškumas, sąmoningas nusisukimas nuo Dievo, atkaklus tylėjimas buvime. Dievo atmetimas yra reiškinys tiek atskiro asmens, tiek bendruomenės gyvenime. Nimfų choras Aischilo „Prometėjuje" gieda: „Niekados mirtingojo planai neperžengs Dievo tvarkos". Dievo tvarka yra būties tvarka. Galėti ją peržengti reiškia save peržengti, kitaip sakant, už savo buvimą pačiam sau dėkoti, t. y. būti savo paties kūrėju, o tai yra jau nesąmonė. Dėl to bet kuris Dievo tvarkos atmetimas giliausia prasme yra būties griovimas, o sykiu ir savosios egzistencijos griovimas. Aischilo nimfos prie savo pareiškimo pridėjo dar vieną prasmingą sakinį: „Tai skelbiame, nes matome, Prometėjau, tavo likime sunaikinimą". *Žmogaus sukilimas prieš Dievą reiškia savo paties sunaikinimą.* Ir betgi mirtingieji niekad nesiliauja maiš-

tavę prieš Dievą. Babelio bokštas liko nebaigtas, ir toks jis bus ligi laikų galo. Bet kas gi yra kultūra, jei ne žmonijos nuolatinės pastangos šį bokštą pabaigti? Istorija nėra tik religijos vyksmas; ji yra sykiu ir žmonijos bedievėjimo vyksmas. Laisvės veiksnys čia vaidina sprendžiamąjį vaidmenį ir perkeičia istoriją į tikrą žmogaus ir pasaulio likimą: likimą, kuriame religija, t. y. žmogaus apsisprendimas Dievo atžvilgiu, turi paskutinį žodį. *Religija, ne kultūra, saugoja raktą į istorijos paslaptis.* Religijos vyksme, ne kultūros vyksme, laikas teka į savo atbaigą: adesse festinant tempora. Istorija yra mūsų apsisprendimo Dievo atžvilgiu objektyvacija. Ir kaip tik čia yra jos palaima, bet sykiu ir pavojus, nes šitas sprendimas yra neišvengiamas.

Taigi kas yra istorija krikščionybės šviesoje? Niekas kitas kaip Dievo mums dovanotas laikas. Istorijos filosofija jau seniai yra sudariusi reikšmingą posakį — būtent: laikas tik tada virsta istorija, kai žmogus yra sąmoningas dėl jo tekėjimo. Laiko sąmonė ir istorija viena su kita esmiškai santykiauja. Ši sąmonė betgi aiškiausiai iškyla aikštėn ne istorijos filosofijoje, kaip kai kas mano (pvz., K. Joel), o kaip tik *religijoje*. Istorijos filosofija svarsto laiką tik kaip mūsų pažinimo objektą, kaip kažką, kas *mus* persunkia, bet neįeina į mūsų įpareigojimus. Dėl to laiko sąmonė istorijos filosofijoje yra visada tik loginė, ne dorinė sąmonė. Grynai loginė sąmonė negali būti nei tokia aiški, nei tokia aštri kaip dorinė. Pastarąją galime įsigyti tik religijoje, nes savo santykyje su Dievu mes pergyvename laiką kaip dovaną, kaip mums duotus talentus, iš kurių vieną turėsime duoti apyskaitą. Filosofinis laikas yra abstraktinė ir bendrinė daiktų eiga; religinis laikas tuo tarpu yra *mūsų laikas*, mums patikėtas, mums dovanotas, dėl to asmeninis ir konkretus. *Religinis laikas yra apsprendimas ir įpareigojimas*, nuo kurio priklauso mūsų likimas. Kad galėtume savo egzistencijai duoti tą ar kitą prasmę, tam mes reikalingi nieko kito kaip tik laiko. Krikščioniškosios religijos šviesoje laikas tokiu būdu pasireiškia kaip vertingiausia dovana iš visų natūralinių Dievo dovanų, kaip įrankis mūsų laisvei, kaip laukas mūsų veiklai. Kol mes turime laiko, mes turime savo likimą nuosavose rankose.

2. KRISTUS ISTORIJOS CENTRE

Žmogaus santykis su Dievu įvyksta tiktai laike, t. y. istoriškai. Kas įvyksta šalia istorijos, tylioje „dvasios kertelėje", turi būti ištirta pagal religijos istorines normas, norint tai pripažinti kaip tikrą dalyką. Istorija yra vienintelė tikra erdvė, kur eina tikrasis dialogas tarp Dievo ir žmogaus.

Tokios prasmės yra Dievažmogio Apreiškimo istorija, t. y. ji yra vidinis dieviškumo susijungimas su žmogiškumu, Dievo dabartis laike. Dievas kaip būties priežastis ir žmogaus kūrėjas egzistuoja anapus istorijos. Jis yra paslėptasis Dievas — Deus absconditus, neprieinamas jokiam kūriniui ir nesuprantamas jokiam protui. Bet Dievas kaip religinio santykio dalyvis, kaip žmogaus atpirkėjas ir tobulintojas nusileidžia iš savo nepasiekiamos transcendentybės ir ateina į laiką, t. y. į istoriją. Jis tampa apreikštu Dievu, kuris gyvena mūsų buvime ir dalijasi su mumis mūsų kasdienybe. Tikrasis santykis su Dievu iš tikrųjų apsireiškia laike ir jame pasilieka, nes tik tada turime su juo tą pačią *bendrą* buvimo plotmę. Laikas yra vienintelė „vieta", kur mes galime sutikti Dievą. Jei Dievas neateitų į laiką, tai mūsų santykis su juo liktųsi vienašališkas, dėl to abstraktus ir net netikras. Jei egzistuotų jis tik kaip paslėptasis Dievas, tai galėtume tikrai kartoti Jobo skundą: „Žiūrėk, aš einu į rytus — ir jo ten nėra, į vakarus — ir jo neišvystu. Jei veikia jis šiaurėje, tai jo aš neįžvelgiu; pasisuka jis į pietus, neaptinku aš jo... jisai praeina pro mane, ir aš jo nematau" (*Job 23, 8—9; 9, 11*). *Dievo apsireiškimas laike yra pagrindinė sąlyga tikrajai religijai.* Istorija turi uždavinį paruošti šį apsireiškimą. Jos giliausia prasmė yra ta, kad įgalintų Dievo ir žmogaus susitikimą, sudarydama prielaidas šiam susitikimui virsti *asmeniniu* ir dėl to neišardomu *susijungimu.*

Bet ar tai nėra tik svajonė? Ar gali laikas kada taip pribręsti, kad tikrasis Dievas susitiktų su tikru žmogum, su žmogum be nuodėmės ir dėmės, kaip jis šviečia amžiname Kūrėjo pirmavaizdyje? Ar gali istorija vieną dieną tapti Absoliuto ir reliatyvios būtybės asmeninio susijungimo lauku, ir tokiu būdu dievažmogiškumas gali apsireikšti savo tobulu pavidalu? Į tai krikščionybė duoda vienaprasmį atsakymą: *šitas laikas jau yra atėjęs.* Dievo asmeninis susijungimas su žmogum yra jau įvykęs die-

važmogiškoje asmenybėje *Kristaus*, gimusio iš Mergelės Marijos, nukryžiuoto Pontijui Pilotui valdant, mirusio, trečią dieną prisikėlusio, įžengusio į dangų, iš kur jis vėl ateis teisti gyvų ir mirusių. Kristus yra ta su pasiilgimu lauktoji pilnuma, ta nebesuardoma Dievo su žmogum vienybė, tas tobulas žmonijos atsiliepimas į dieviškąjį šauksmą. Jis yra istorijos išsipildymas ir tikroji žmogaus lemtis. Trejopu būdu Kristus yra susijęs su istorija: kaip pažadas, kaip įvykdymas ir kaip atbaigimas.

Ar amžinojo Logo įsikūnijimas buvo pažadintas to, kad Dievas, prisiimdamas žmogiškąją prigimtį, panoro visą kūriniją sujungti su savim ir tuo būdu pats atbaigti kūrybinį aktą, kaip tai aiškina Duns Scotus; ar tapimas žmogum buvo dieviškosios meilės atsiliepimas į žmogaus nuodėmę, ir tuo būdu tai virto išganymo priemone, kaip mano Tomas Akvinietis,— bet kuriuo atveju jis, tas įsikūnijimas, nuo amžių buvo Švenčiausios Trejybės pramatytas ir nuskirtas. Kristus — ne tik kaip Dievo Sūnus, bet ir kaip žmogaus sūnus — prieš kiekvieną kūrinį stoja kaip jo pirmavaizdis, kaip jo pirminis ir paskutinis tikslas. „Viskas yra per jį ir pagal jį sukurta. Jis yra aukščiau už viską, ir viskas jame turi savo dalį (*Kol 1, 16—18*). Kai žmonija dėl savo kaltės atsidūrė egzistencijoje už rojaus, ji nešiojosi savyje Kristų kaip didžiąją viltį, kuri vieną dieną žemės laike turėjo išsipildyti. Gimusis iš moters turėjo paminti žalčio galvą (plg. *Pr 3, 15*) ir pašalinti liepsnų kalaviją, kuris užgynė kelią į gyvybės medį.

Bet jeigu Kristus yra *dieviškasis pažadas* nupuolusiai žmonijai, tai visa prieškrikščioniškoji istorija yra šio pažado išsipildymo *žmogiškasis ilgesys*. Šimtai tūkstančių metų prieš Kristų slinko šio išsipildymo linkui, ir jų paskutinė akimirka turėjo Mergelės Marijos įsčioje pradėti dieviškąjį Logą. Mesijo apsireiškimo šviesoje prieškrikščioniškoji istorija buvo iš esmės ilgas advento laikas, kuriame visa kūrinija su Izaiju vaitojo: „Išrasoki, Dangau, Teisųjį iš aukštybių, išlykite Jį, debesys; tegul atsiveria žemė ir išdaigina Išganytoją" (*Iz 45, 8*). *Išganytojas turėjo pasirodyti ne tik kaip dvasia iš dangaus, bet sykiu ir kaip žemės vaisius.* Pati žmonija turėjo jį išnešioti savo gelmėse ir jį pagimdyti iš savo nepaliestosios atstovės. Kristus kaip pažadas pakreipė visą istoriją savo tapimo žmogum kryptimi ir nulėmė jos taką. Jis buvo tikrasis *ateities tėvas* — pater futuri saeculi, kaip litanija prasmingai vadina. *Dieviškojo žodžio tapimas kūnu buvo tikrasis žmonijos*

prieškrikščioniškosios istorijos tikslas. Išvysti Išganytojo gimimo dieną troško ne tik Abraomas (plg. *Jn 8, 57*), bet ir visa žmonių giminė. Dievo pažadas pagaliau buvo įvykdytas. „Žodis tapo kūnu ir gyveno tarp mūsų" (*Jn 1, 14*). Amžinasis Logas nusileido į laiką, prisiėmė mūsų prigimtį ir buvimo būdus, tapdamas žmogum iki kraštinių žmogiškojo buvimo situacijų — kančios ir mirties. Kūrėjas ir kūrinys susijungė hipostatine sąjunga, nes Dievui patiko per Kristų ir jame „viską sutaikinti su savim" (*Kol 1, 20*).

Kristuje tokiu būdu yra visa dieviškumo, bet taip pat ir žmogiškumo pilnatvė. Jis yra tikras Dievas ir tikras žmogus: *dievažmogis* tobuliausia žodžio prasme. Bet jeigu istorija, kaip sakyta, yra dievažmogiškumo apreiškimas, tai šitas apreiškimas randa Kristuje savo *įvykdytą* išraišką. Jei istorija yra žmogiškasis atsiliepimas į dieviškąjį šauksmą, tai šitas atsiliepimas Kristui yra visiškai pozityvus dieviškosios valios pripažinimas. Viskas, kas istorijoje priklauso prie jos esminių ženklų, Kristuje yra tapę aukščiausia asmenine vienybe. *Kristus yra istorijos pilnatvė.* Dievo padovanotasis žmogui laikas jame, Kristuje, yra pasiekęs savo pilnumą: Kristaus Mesijo savisąmonė yra peršvietusi jo laiko sąmonę iki pagrindų, ir tokiu būdu istorija pakilo iki savo viršūnės. Dėl to Kristus yra ne *viena* iš istorinių asmenybių šalia daugelio kitų, bet *jis* yra istorinė asmenybė, nes ne jis gyveno istorijoje, bet istorija jame, jo tobuloje laiko sąmonėje, ir mes istoriškai esame tik Kristuje ir per Kristų, t. y. tiek, kiek mes dalyvaujame Kristaus laiko sąmonėje kaip dieviškosios valios įvykdyme. Kristaus istoriškumas kaip išraiška tobulo susijungimo tarp Dievo ir žmogaus, tarp Dangaus ir Žemės palaiko visus kitus istoriškumus ir duoda laikui jo giliausią prasmę. Kristus yra visos kosminės raidos centrinis punktas.

Sykiu jis yra ir šios raidos baigmė. Nuo dienos, kurią jis mums pažadėjo grįžti „dangaus debesyse su didele galybe ir garbe" (*Mt 24, 30*), surinkti visas žemės tautas prieš savo sostą ir jas teisti, žmonijos gyvenimas persimainė į nuolatinį budėjimą ir laukimą. Kristaus paskelbtas pasaulio galas nebus atsitiktinė gamtinė katastrofa, bet *tiesioginis Dievo įsikišimas į laikų tėkmę.* Prie savo pranašavimo Kristus pridėjo: apie tą dieną „niekas nežino, net ir dangaus angelai" (*Mt 24, 36*). Paslaptinga tamsa užklojus Kristaus antro atėjimo datą ir dėl to įgalina mū-

sų buvimą riedėti įprasta vaga. Kaip Nojaus dienom žmonės valgė ir gėrė, vedė ir tekėjo, ligi tvano banga atėjo ir viską nuplovė, taip bus ir atėjus Žmogaus Sūnui" (*Mt 24, 39*). Jis pasirodys kaip žaibas ir ateis kaip vagis, niekieno nelaukiamas ir nesutinkamas. *Jis ateis didžiausio užsimiršimo naktį.* Nes juo ilgiau istorija trunka, juo sunkiau įtikimas daros jo sugrįžimas. Dar daugiau: juo ilgiau istorija trunka, juo daugiau pagrindo tariasi turį pasityčiotojai, kurie ateina su kalbom ir žmoniją klausia: „Kur dingo pažadėtasis sugrįžimas? Nuo tada, kai tėvai iškeliavo, viskas yra taip, kaip buvo nuo kūrimo pradžios" (*2 Pt 3, 4*). Šimtmečių eilė, kuri atrodo be galo, silpnina tikėjimą Kristaus pažado įvykdymu, ir žmonija beveik imasi jaustis žemėje rami ir saugi.

Tačiau Kristaus įspėjimas yra pilnas grasinančios rimties tiems, kurie mėgina prisiimti pagonišką sampratą istorijos kaip amžino sukimosi: „Dangus ir žemė praeis, bet mano žodžiai nepraeis" (*Mt 24, 35*). Apreiškimo šviesoje istorijos galas toks aiškus ir vienaprasmis, kaip retai kuri kita tiesa. „Po anų dienų priespaudos saulė aptems, mėnuo nebešvies, žvaigždės kris nuo dangaus, ir dangaus galybės bus išjudintos": tai *kosmologinės tvarkos sugriuvimas* (*Mt 24, 29*). „Po to danguje pasirodys Žmogaus Sūnaus ženklas; tada vaitos žemės visos giminės, ir jos matys žmogaus Sūnų debesyse ateinant su didžia galybe ir garbe": tai *žmogiškosios tvarkos sugriuvimas* (*Mt 24, 31*). „Paskui jis sėsis į savo galingą sostą. Visos tautos susirinks prieš jį, ir jis atskirs jas vieną nuo kitos, kaip piemuo atskiria avis nuo avinų": tai *dieviškosios tvarkos įvykimas* (*Mt 25, 32*). Nuo Kristaus kaip Švenčiausios Trejybės pažado prasidėjusi, istorija užsibaigia taip pat juo kaip vyriausiuoju laikų teisėju. Šiuo atžvilgiu visa po Kristaus istorija yra pasiruošimas antrajam Žmogaus Sūnaus atėjimui. Laikotarpy prieš tapdamas žmogum Kristus gyveno istorijoje kaip dieviškasis pažadas ir kreipė jos tekėjimą į savo gimimą. Trumpame, bet pilnatviškame laike Palestinoje jis įvykdė istoriją savo dievažmogiška asmenybe. Epochoje po savo įžengimo į Dangų jis gyvena kaip ateisiančioji baigmė, kurią jis atliks asmeniniu savo įsikišimu ir teismu.

Santyky su laiku Kristus tuo būdu yra *istorijos tikrasis Dievas.* Jis yra „alfa ir omega, pirmasis ir paskutinysis, pradžia ir galas" (Apr 22, 13). Joks istorijos tarpsnis nėra nuo jo nepriklausomas, joks nepraeina pro jį. *Istorija*

kaip religinis vyksmas asmeniškai įvyksta Kristuje. Kaip gimęs iš moters, taigi kaip žmogaus sūnus giliausia žodžio prasme, jis pristato žmogaus prigimtį į tikrąjį santykiavimą su Dievu ir tuo keliu sukuria tikrąją religiją. Krikščionybė tik dėl to yra tikra ir amžina, kad hipostatinė žmogaus sąjunga su Dievu Kristuje yra tikra ir amžina. Tačiau tuo istorijos religinis elementas yra tiek sutvirtintas, kad ji negali daugiau virsti antruoju nusikaltimu, atkritimu. Antrasis žmonijos giminės atkritimas nuo Dievo Kristaus padarytas nebegalimas. Tegul ir visi žmogiškieji *asmenys* atsitrauktų nuo Kūrėjo, žmogaus *prigimtis* kaip tokia liekasi amžinai su Dievu, nes ji yra Logo palaikoma kaip jo dievažmogiškosios pilnatvės sudėtinė dalis. Savo kryžiaus auka Kristus išgelbėjo istoriją nuo šios gūdžios galimybės, pristatydamas savo dieviškajam Tėvui *išsipildžiusius laikus* ir juos esmėje pašventindamas. *Auka Golgotoje buvo didžiausia istorinė auka:* tai buvo istorijos išgelbėjimas iš jos tekėjimo į nebūtį. Dievo Avinėlis, kuris buvo nužudytas ir gyvena „iš amžių į amžius" (plg. *Apr 10, 6*), pasuko istorijos eigą atgal, pakreipė ją Dievo link ir tokiu būdu tapo laikų Viešpačiu ir vadovu.

Taigi istorija yra savo esme *kristocentrinė.* Imdamiesi aiškinti skirsnio pradžioje suminėtus Bossuet ir Dambrausko-Jakšto posakius, galėtume sakyti: *istorija yra gesta Christi per homines* (Kristaus darbai per žmones). Žmonija yra Kristaus pakviesta į Dievo karalystę ir savo istorinėje raidoje turi duoti į tą pakvietimą atsakymą. Ji turi galutinai apsispręsti, ar ji liksis senojo Adomo kelyje ir jo buvimo eigą tęs, ar ji sava valia imsis naujojo Adomo kelio ir tuo dalyvaus Kristaus pradėtame naujame kūrime. Savo konkrečiais reiškiniais istorija, vadinas, yra *žmonijos laisvas atsakymas į Kristaus atpirkimo žygį.*

Kristus yra istorijos centras ne ta prasme mechanizmo, apie kurį amžiai ramiai sukasi, bet prasme palaikančios jėgos, kuri kreipia ir skatina. Savo rolę žmogaus istoriniame buvime jis yra šiaip pažymėjęs: „Nemanykite, būk aš atėjęs ramybės atnešti žemėn. Ne ramybės atnešti aš atėjau, bet kalavijo" (*Mt 10, 34—35*). „Nes nuo šio laiko penki gyveną vienuose namuose bus pasidalinę; trys stos prieš du ir du prieš tris; tėvas stos prieš sūnų ir duktė prieš motiną" (*Lk 12, 52—53*). Šitas Kristaus pranašavimas įvyks ne žmonijos istorinės egzistencijos paskutinę epochą. Jis įvyksta visada ir visur, kur tik kyla apsisprendimo klausimas dėl Dievo ir Žmogaus sūnaus.

Kur tik sakomas Jėzaus Kristaus vardas, jis visada krenta kaip kalavijas ir perskiria šeimas, gentis, tautas, pagaliau ir visą žmoniją. Kristus yra didysis istorinių jėgų ir pavidalų skirties ženklas.

Žinia, apsisprendimas už Kristų ar prieš jį yra pirmiausia giliausias žmogiškosios širdies dalykas. Bet jis niekad neišlieka paslėptas sieloje: *jis objektyvuojasi.* Nusistatymas dėl Kristaus yra žmogiškosios egzistencijos regimasis ženklas. Jis tampa antspaudu, kuris įspaustas visam buvimui — istoriniam ir asmeniniam. Jei apsisprendžia žmogus už Kristų, tai jis pažymėtas Dievo ženklu kaktoje (plg. *Apr 7, 3; 9,4*); apsisprendžia prieš Kristų, tai gauna žvėries vardą arba skaičių taip pat kaktoje ar dešinėje rankoje (plg. *Apr 13, 17*). Kakta ir ranka čia yra simboliai, kuriais Apreiškimas išsako žmogaus apsisprendimo *regimybę.* Pralauždamas vidaus pasaulio ribas, apsisprendimas sutelkia draugėn tuos žmones, kurie turi *tuos pačius* ženklus, ir sudaro iš jų uždarą bendruomenę. *Nusistatymas dėl Kristaus veikia ir visuomeninį buvimą.* Apreiškimas pasakoja mums apie dvylika tūkstančių iš kiekvienos giminės, kurie pažymėti gyvojo Dievo antspaudu; apie didelę minią, „kurios niekas negalėjo suskaityti, iš visų tautų, genčių, kraštų ir kalbų" (*Apr 7, 2—10*); apie dangaus minias, kurios seka Dievo žodį „ant baltų rožių su baltais linininiais drabužiais" (*Apr 19, 14*). Visi šie vaizdai siekia išreikšti viena: *apsisprendimas už Kristų yra bendruomenę kuriantis veiksnys ir dėl to istorinė jėga.* Bet kuris skirtumas tarp rasių, tautų, kalbų, pašaukimų, giminių čia yra bereikšmis; lieka tiktai vienintelis ženklas — *ištikimybė Kristui;* ženklas, kuris tą šiaip jau įvairiaspalvę minią perkeičia į vienos širdies ir vienos dvasios bendruomenę.

Tačiau Avinėlio bendruomenė pasaulio vyksme stovi prieš Žvėries bendruomenę. Žvėris, kaip Kristaus priešininko simbolis, turi taip pat „valdžios ant visų giminių, žmonių, kuopų, kalbų ir tautų", ir jis yra garbinamas visų žemės gyventojų (*Apr 13, 7—8*). Jis surenka „žemės karalius ir jų kariuomenes" kariauti „prieš sėdėjusį ant žirgo" ir kurio vardas yra „Dievo žodis" (*Apr 19, 14—19*). Jis suvedžioja tautas, „kurios gyvena keturiuose pasaulio kampuose", sudaro iš jų galingą kariuomenę, kurios skaičius yra „kaip jūros smiltys", ir apsupa „šventųjų stovyklas" (*Apr 20, 8—9*). Žvėries bendruomenė laikosi draugėje taip pat tik vienų vienu ženklu — *atkrikimu*

nuo Kristaus. Kas šio ženklo neturi, tas negali nei pirkti, nei parduoti (plg. *Apr 13, 17*), t. y. iš bendruomenės yra išmestas ir beteisis, iškeiktas ir persekiojamas. Kitaip sakant: *atkritimas nuo Kristaus yra lygiai bendruomenę kuriantis veiksnys,* kuris virsta taip pat istorine jėga. Žvėries bendruomenė yra taip visuotinė, kaip ir Avinėlio. Ir ji veikia visos žmonijos vardu ir garsina žvėries paveikslą (plg. *Apr 13, 14*). Ji persikeičia, kaip paskiau matysime, į „bažnyčią", stato savo šventyklas, kuria savo kultą ir išrenka net Žvėries pranašą savo „popiežium".

Istorija tad yra skirties laikas, kuriame pasireiškia galutinis žmonijos atsakymas į Kristaus išganymo žygį. Skirtis vyksta ne ramiu raidos keliu, bet atkaklių grumtynių forma. Apreiškime yra gausu vaizdų kovos tarp Kristaus ir jo priešininko, tarp slibino ir avinėlio. Šalia pjūties vaizdo dažniausias yra kovos vaizdas. Jūrų žvėriui buvo duota galia ne tik Dievui piktžodžiauti, bet sykiu ir „kariauti prieš šventuosius ir juos nugalėti" (*Apr 13, 7*). Kadangi slibinas negalėjo sugauti moters, pabėgusios į dykumą (Bažnyčios simbolis), prieš ją įtūžo ir „nuėjo kariauti su kitais jos vaikais, kurie laiko Dievo įsakymu ir turi Jėzaus Kristaus liudijimą" (*Apr 12, 17—19*). Žvėris, kuris „pakyla iš prarajos", taip pat „nugalės ir nužudys du Dievo liudininkus" (*Apr 11, 7*). Iš kitos pusės, Apreiškimas vaizduoja Kristų taip pat kaip *kovotoją,* kuris sėdi ant balto žirgo apsitaisęs „krauju apšlakstytu drabužiu" (*19, 13*). „Iš jo burnos išeina abiem ašmenim aštrus kalavijas, kad juo ištiktų tautas" (*19, 15*). Jis sugriebia žvėrį ir „su juo netikrąjį pranašą", kiti „buvo nužudyti kalaviju" (*19, 21*).

Nebūtinai turime tuos simbolinius vaizdus ir posakius aiškintis *fizinės* kovos prasme, tačiau jie reiškia kovą. Istorija nesiplėtoja taip, kaip organizmas, kaip celės branduolys išvidiniais gamtos dėsniais. *Istorija yra transcendentinių jėgų kovos per žmones erdvė.* Ji savo esme yra ne kas kita kaip tęsinys tos antikristinės kovos, kurią mums Apreiškimas taip vaizduoja: „Danguje įvyko didelė kova: Mykolas ir jo angelai kovojo prieš slibiną. Taip pat kovojo slibinas bei jo angelai; bet jie nenugalėjo, ir danguje neberasta daugiau jų vietos. Ir didysis slibinas, senasis žaltys, kursai vadinamas velniu ir šėtonu, kuris suvedžioja visą pasaulį, buvo numestas; jis buvo numestas žemėn, ir jo angelai numesti drauge su juo" (*12, 7—10*).

Žemiškasis buvimas tuo būdu virto arena tolimesniems puolimams šėtono, kuris tęsia savo pirmykštį maištą prieš Aukščiausiąjį ir siekia būti patsai kūrėjas. Istorijos eigoje ši kova stiprėja ir plinta, nes tiek žvėries šalininkų skaičius, tiek ir jų bendruomeninė mintis auga bei stiprėja. Istorijos laiko ribotumas, šis Apreiškimo „maža laiko" (*12, 12*) perkeičia visą žmonijos istorinę egzistenciją į galimumo ir budėjimo buvimą (plg. *1 Pt 5, 8*). Jei dangus džiaugiasi, kad „dabar teko išganymas, jėga ir karalystė mūsų Dievui ir galybė jo Kristui" (*Apr 12, 10*), tai Apreiškimas reiškia užuojautą žemei ir jūroms, į kurias velnias nužengė „su didele galybe" (*12, 12*). Išganymo įvykdymas žemiškoje istorijoje tebėra visada grasomas ir kliudomas.

Istorija kaip skirties laikas ir kaip kovos erdvė atskleidžia mums pagrindinę tiesą, kuri yra esminė žemiškajam buvimui apskritai suprasti: *gamtos tvarkoje nugalėtojas yra piktybė, antgamtės tvarkoje — gėrybė, ir šita įtampa yra gamtinės tvarkos suirimo priežastis.* Pasaulio galas nėra joks atskiras veiksmas iš šalies, bet tai nuolatinis istorijos žygiavimas į nuolat augantį pasidavimą piktybės vergijai. Iš esmės tai nėra jokia gamtos katastrofa, bet *visuotinis šėtono įsigalėjimas žemėje.* Fizinis suirimas yra tik dvasinio sugedimo padaras. Ne gamtinis pasaulis artėja į pabaigą, bet istorija. Ne gamtos pasaulis yra pjūčiai prinokęs, bet žmogaus dvasia. Apreiškimo angelas, kuris „rankoje laiko aštrų pjautuvą" ir surenka „žemės vynuogyno kekes" (*Apr 14, 15—19*), nėra atsipalaidavusi gamtos jėga, bet *istorijos angelas,* kuris yra tiek pat neatlaidus visos žmonijos nuodėmėms, kaip ir mūsų asmeninis angelas, kada mes nusikalstam (plg. *Iš 23, 21*). Ne kosminės raidos gamtinė išdava įmetama į „didį Dievo rūstybės spaustuvą" (*Apr 14, 20*), bet mūsų istoriniai darbai. Mes įsivaizduojame pasaulio galą per daug jau kosminės katastrofos pavidalu ir per dažnai užmirštame, kad Kristus kišosi ne į savaime nekaltą žvaigždžių ir planetų eigą, bet kaip tik į žmonijos istorijos eigą, nes ji jau pripildė skaičių „užmuštųjų dėl Dievo žodžio ir liudijimo" (*Apr 6, 9*). Šia prasme istorija yra nuolatinis *praradimas* atžvilgiu į šiapus ir dėl to besitęsiantis ėjimas į visuotinį sugriuvimą; sykiu ji yra ir nuolatinis *laimėjimas* atžvilgiu į anapus ir dėl to tikras ėjimas į galutinę pergalę, kuri įvyks ne gamtinėje, bet tik antgamtinėje buvimo plotmėje ir tokiu būdu reikš galą gamtinei dalykų eigai.

Krikščioniškai žiūrint, istorija atrodo dėl to pesimistiška ir sykiu optimistiška. Krikščioniškoje istorijos sampratoje žuvimo nuotaika yra daug gilesnė kaip fatalistinėje kultūros filosofijoje — Ibn Chalduno, Giambattista Vico arba Oswaldo Spenglerio. Šie mąstytojai vieno kultūros tipo žuvimą grindžia organišku jo ryšiu su kraštovaizdžiu, jo gamtinių jėgų išsekimu. Pasenimo dėsnis, kuris yra visoj gamtoj, pagal šią teoriją, valdo ir kultūrą. Dėl to kultūros vyksmas visai nepriklausomas nuo žmogaus valios. Jis artinasi į galą, kaip kiekvienas organizmas artėja į savo neišvengiamą natūralią mirtį. Tuo tarpu krikščionybė supranta istorijos eigą kaip iš esmės vyksmą dvasios, kurios srityje nėra nei apvytimo, nei pasenimo. Jei betgi istorija prieina galą, tai tas galas nėra vidinių jėgų išsekimas, t. y. ne imanentinis išsekimas, o apsisunkinimas nusikaltimu, kurį žmogus padaro ir jo nepanaikina gailesčiu ir atgaila. *Istorinis vyksmas krikščionybės šviesoje yra bendras žmogiškosios laisvės ir dieviškosios Apvaizdos aktas.* Jei vieną dieną šis vyksmas sudūžta, sugriūva, dalis žmonių galutinai nusisuka nuo Dievo, tai tik dėl to, kad žmogiškoji valia apsisprendžia prieš Dievą, ir šitas apsisprendimas mėgina objektyvuotis istorijoje. *Istorijos drama yra žmogiškosios laisvės drama.* Šios dramos atomazga yra pesimistinė, tačiau ne ta prasme, kad žmogus negali išvengti ateinančio galo, bet kad žmogus pats jį paruošia savo laisvu ir sąmoningu apsisprendimu. Negalima istorijos aiškinti Šviečiamojo amžiaus optimizmo prasme ir jos eigą suvokti kaip nuolatinį žengimą į tobulybės būvį.

Tačiau krikščionybė sykiu skelbia antgamtinės gėrybės galutinę ir amžiną pergalę prieš žemės piktąsias jėgas ir galybes: „Mirties daugiau nebebus; nei dejavimo, nei šauksmo, nei skausmo nebebus daugiau" (*Apr 21, 4*). „Nebebus daugiau jokio prakeikimo" (*Apr 22, 3*). Senasis dangus ir senoji žemė praeis, bet viskas bus perpavidalinta, perkeista, ir iš to kils „šventasis miestas, naujoji Jeruzalė, nužengianti iš dangaus nuo Dievo" (*21, 23*), kuri nebus reikalinga nei saulės, nei mėnesio, „nes Dievo skaistumas ją apšvietė" (*21, 23*). Šia prasme krikščioniška istorijos samprata yra daug optimistiškesnė kaip Šviečiamojo amžiaus pažangos teorija, kuri gali kelti gražias viltis, bet negali nei jų pateisinti, nei juo labiau įvykdyti; tai teorija, kurią Berdiajevas pagrįstai vadina „ateities sudievinimu praeities ir dabarties sąskaita". Visa istorija

virsta, pagal šią teoriją, būsimo palaimos momento auka. „Visos generacijos,— sako Berdiajevas,— reiškiasi tiktai kaip priemonės šiam palaimingam gyvenimui vykdyti, šiai laimingai išrinktųjų generacijai, kuri turės įžengti į mums nežinomą ir svetimą ateitį". Visa, kas prieš tai įvyksta, šioje istorijos filosofijoje neturi nuosavos reikšmės ir jokios savaimingos vertės: tai tik priemonė ir įrankis ateinantiems. Jei laikysi pažangos teoriją istorinio vyksmo išgelbėjimu nuo beprasmiškumo, kuris yra taip aiškiai išreikštas sename pagoniškame laikų eigos rate, tai ji išgelbsti žmonijos tik *vieną* dalį, tik tą būsimąją generaciją ir kultūrą, kuri stovi pačiam gale. Visa praeitis tuo tarpu neišgelbstimai žūsta. Jei krikščionybė pažada mums nudžiovinti „kiekvieną ašarą" (*Apr 21, 4*), tai pažangos teorija rūpinasi tik *paskutine* generacija. *Prieš krikščionybės visuotinį išganymą stovi Šviečiamojo amžiaus dalies išganymas.* Bet „nėra jokio išvidinio pateisinimo likimui tokios generacijos, kuri turėtų pasirodyti viršūnėje ir kuriai turėtų būti paruoštas išganymas ir laimė, taigi tokios generacijos likimą daryti geresnį prieš kitas generacijas, kurioms tenka tik skausmas, kančia ir netobulumai. Joks ateinantis tobulumas negali atpirkti buvusių giminių visų kančių". Pažangos teorija išsirutulioja pati kaip apgaulinga viltis, kuri negali įjungti viso, kas gyva, į amžinojo gyvenimo tikslus. O be to bet kuris optimizmas daros tuščias. Iš kitos pusės, kaip Berdiajevas teigia, pažangos filosofija negali *išspręsti laiko problemos.* Kad išsigelbėtų iš praeinamybės — o tai yra laiko esmė,— krikščionybė nugali patį laiką ir perkelia žmoniją į amžinybę, kuri yra tąsa — trukmė (duratio), bet ne praeinamybė. Tačiau kuo galėtų pažangos teorija savo „palaimintąją generaciją" apsaugoti nuo praeinamybės, jei ji supranta tobulybę kaip būvį šiapus? Žmogiškasis buvimas žemėje yra pats laikinumas. Krikščionybė kaip tik tai skelbia. Apreiškimo vaizduojamame gyvenime anapus žmogaus amžinoji *esmė* randa taip pat amžiną pasireiškimą *buvime.*

Šia prasme krikščioniška istorijos samprata iš pagrindų yra *optimistiška ir skelbianti gyvenimą.* Ji nelieka ištikima žemei, bet tik šiai neperkeistai, praeinamai, piktai žemei. Ji skelbia betgi *naują žemę* (plg. *2 Pt 3, 13; Apr 21, 1*), kuri kyla ne kaip gamtinės raidos ir tobulėjimo galutinė išdava, bet kaip dovana iš viršaus, Dievo kūrinys, malonė. Krikščioniškos istorijos sampratos opti-

mizmas remiasi ne tik žmogiškojo genijaus kūrybine galia, bet remiasi iš esmės Dievu, Kūrėju, kuris žmogų „visoje jo didybėje nuostabiai sukurs ir dar nuostabiau atnaujins". Pagoniškasis prometėjizmas, kuris davėsi vėl pastebimas Šviečiamųjų laikų, krikščionybėje yra pakeičiamas *religiniu* žmogaus nusistatymu iš atžvilgio į ateitį. Tuo istorija tampa visuotiniu religiniu aktu, sukurtojo žmogaus išpažinimu ir sykiu „rorate", šauksmu į galutinį egzistencinį išganymą.

3. ANTIKRISTO SAMPRATA

Kadangi istorija yra skirties laikas, tai ji išryškina savo eigoje ne tik rolę Kristaus, bet sykiu ir jo priešininko, kurį Šv. Raštas ir krikščioniškoji tradicija pažymi *antikristo* vardu. Antikristas stovi priešais Kristų kaip istorinė jėga, kuri jį atmeta, prieš jį be pertraukos kovoja ir jo istorinius darbus nuolatos žaloja. Paslaptingame Apreiškime minimi du žvėrys (*13, 1—11*), didžioji paleistuvė, „kuri sėdi ant daugelio vandenų" (*17, 2*), didysis Babilonas (*18, 2*), slibinas ir senasis žaltys (*20, 2*) yra ne kas kita kaip simboliai istorinių formų ir pavidalų, kuriuos laiko eigoje prisiėmė antikristas ir kuriais jis darė įtaką istoriniam gyvenimui. Jūrų žvėris „atvėrė savo nasrus piktžodžiavimui" (*13, 6*) ir piktžodžiavo Dievo vardui per „keturiasdešimt du mėnesius" (*13, 6*). Žemės žvėris „darė didelių ženklų, taip kad net ugnį iš dangaus nužengdino žemėn" (*13, 13*); pirmojo žvėries paveikslas darosi gyvas taip, kad jis kalba ir užmušinėja tuos, kurie jo negarbina (*13, 15*). Su didžiąja paleistuve „žemės karaliai" paleistuvauja, apdovanoja ją „auksu, brangakmeniais ir perlais" ir svaiginasi su ja Kristaus šventųjų ir liudytojų krauju (*17, 2—6*). Iš didžiojo Babilono, šio puošnaus pasaulio miesto, turtėja pirkliai ir tampa „žemės kunigaikščiais" (*18, 23*); pats miestas savo burtais nuodija visas tautas ir susiteršia krauju „pranašų ir šventųjų, ir visų, kurie yra nužudyti žemėje" (*18, 24*). Istorija taigi yra kupina antikristinių pastangų ir darbų. Ji yra tikrasis veiksmo laukas ne tik Kristui, bet ir jo priešininkui.

Tam tikrą antidievišką charakterį galime pastebėti jau ir gamtos pasauly. Ana visuotinė harmonija ir nuostabus tikslingumas, kuriais stebimės ypačiai gyvajame pasauly, čia šen, čia ten yra lyg kokios juodosios rankos iškreipta ir sužalota. Kažkoks piktas planas prasiveržia iš kai kurių

pasaulio dėsnių. Kažkoks pasityčiojimas ir juokas nuskamba protarpiais kosmo simfonijoje. Yra gamtoje dalykų, kurie yra suplanuoti ir įvykdyti išjuokti Dievo kūrybai, tai kūrybai, apie kurią kitados buvo pasakyta, kad ji esanti net „labai gera" (*Pr 1, 13 ir 31*). Žmogaus protas neranda į tai tikro atsakymo. Tačiau Apreiškimo šviesoje šitie nevykę gemalai ir nevykę pavidalai, šitie sukarikatūrinimai ir išjuokos gamtoje yra visiškai suprantami. Šėtonas buvo nutrenktas į žemę ir su juo jo angelai (plg. *Apr 12, 9—12*). Jei prieš Dievą jie buvo kėlę balsą danguje, tai tęsia jie savo maištą ir žemėje ir puola viską, kas turi dieviškumo žymes. Nekaltoji ir pirmykštė geroji gamta buvo pirmoji jų auka. Ji buvo sudarkyta ir sužalota, iš jos buvo atimtas jos nekaltumas ir prigirdyta piktybės. Apreiškimas grasina sunaikinimu tiems, „kurie pagadino žemę" (*11, 18*). Jei istorija, kaip sakyta, yra pirmiausia kultūros tapsmas, t. y. augantis gamtos apvaldymas dvasios kūrybine galia, tai žmogus savo veikimo sritį randa jau suterštą ir dėl to turi kovoti su šėtoniškuoju elementu jau savo paties veikaluose. Antikristas slypi žemiausiose žemiškojo buvimo plotmėse ir pats graužia istorijos fizinę dalį.

Tačiau gamta yra nebyli ir pasyvi. Ji negali apsispręsti. Ji gali tik kentėti slibino siautėjimą ir dejuodama laukti, ligi ji bus išvaduota iš „praeinamybės pavergimo" ir ligi bus pakelta į pirmapradę „Dievo vaikų laisvę". Gamta tėra tik objektas velnio smūgiams. Ji tesigina tik savo atkakliu sugebėjimu kentėti. Tuo istorija duoda tiesioginį ir aktyvų atsakymą į senojo žalčio siekimus. Žmogus kaip tikrasis istorinės egzistencijos nešėjas nėra pasyvus objektas, o yra sykiu ir vienas iš veikėjų: draugas arba priešininkas. Prieš slibino ir jo angelų pastangas jis išstato ne tik savo prigimtį, bet ir savo laisvą bei sąmoningą dvasią. Bet laisvoji dvasia apsisprendžia — ir ne visada šitas apsisprendimas yra teigiamas Dievo ir Kristaus atžvilgiu. Gamta niekada negali nuo Dievo atkristi ir išganymo vilties (laukimo) prarasti. Savo regimojo dieviškumo konkrečiuose reiškiniuose ji gali būti apiplėšta tik kieno kito, bet niekados negali būti padaroma bedieviška. Tuo tarpu prieš dvasią stovi abidvi galimybės atviros: *teigiama*, arba apsisprendimas už Dievą ir Kristų, ir *neigiama*, arba apsisprendimas prieš Dievą ir Kristų. *Neigiamoji galimybė yra kaip tik kelias, kuriuo antikristas randa įėjimą į istoriją.* Slibinas, savo sudarytu gamtos su-

trikimu pasityčiojęs iš Dievo kūrybos, mėgina istorijoje po Kristaus pašiepti atpirkimą ir jį padaryti beprasmį.

Savo eigoje istorija tampa ne tik dievažmogiškumo apsireiškimu, Kristaus kūno išsiskleidimu laike ir erdvėje, bet sykiu ir bedievybės pasireiškimu aštriausia forma, civitas diaboli objektyvacija žemėje. Prieš kūnu tapusį ir per Bažnyčią nuolatos veikiantį Logą pakyla jo priešininkas, jo neigėjas nuo pat pradžios ir mėgina visą žmonijos istorinį buvimą įtraukti į savo neigimo plotą. Istorija yra ne tik *gesta Christi per homines*, bet ir *gesta diaboli per homines* (velnio darbai per žmones). Antikristas rodosi ne kaip atsitiktinis istorinio vyksmo reiškinys, bet kaip jo sudedamoji dalis, kaip dvasios neigiamojo apsisprendimo įvykdyta galimybė, kaip istorinių objektyvacijų bedieviškas pavidalas visose gyvenimo srityse. Pagrįstai Berdiajevas tvirtina: „Antikristas yra istorijos metafizikos problema", tiksliau sakant, *istorijos teologijos*, nes nei istorijos mokslas, nei istorijos filosofija negali nieko pasakyti apie antikristą. *Tik Jėzaus Kristaus pasirodymas žemėje apreiškė jo priešininką.* Ir juo regimesnis yra šis jo pasirodymas Bažnyčioje, juo regimesnis daros ir antikristas. Ir kada bus antrasis laikų prisipildymas ir bus paskelbtas antrasis Kristaus atėjimas, tada pasirodys ir antikristas savo didžiausiame įtūžime. „Kaip mūsų Viešpaties pirmasis atėjimas,— sako J. H. Newmanas,— turėjo savo pirmataką, taip ir antrasis turės. Pirmasis buvo „daugiau nei pranašas"— šventasis Krikštytojas. Antrasis bus daugiau nei Kristaus priešininkas: jis bus pats šėtono paveikslas, baisus ir neapkęstinas antikristas".

Kas yra betgi patsai antikristas? Kas yra jo esmė? Į tai labai aiškų atsakymą duoda šv. Jonas: „Tas yra antikristas, kuris išsigina Tėvo ir Sūnaus" (*1 Jn 2, 22*); kitoj vietoj: „Kiekviena dvasia, kuri neišpažįsta Kristaus, yra ne iš Dievo. Tai yra dvasia antikristo" (*4, 3*). Pranašų nurodymą randame šventojo antrajame laiške: „Daug suvedžiotojų,— rašo jis,— išėjo į pasaulį, kurie neišpažįsta, kad Jėzus Kristus yra atėjęs kūne. Toks žmogus yra suvedžiotojas ir antikristas" (*2 Jn 7*). Šv. Jono žodžiai aiškiai nusako: *antikristinės dvasios esmė yra Kristaus dievažmogio pilnatvės atmetimas.* Kristus yra tikras Dievas ir tikras žmogus. Jis yra hipostatinė visuma. Kas paneigia šios visumos vieną dalį — „atskiria Jėzų, solvit Jesum", kaip Vulgata tą vietą išverčia (*1 Jn 4, 3*), suardo savo asme-

nybę ir tuo būdu tampa antikristu. *Antikristas yra visur, kur tik Kristus yra kaip nors suklastotas.* Nesvarbu, ar šis suklastojimas yra pareikštas filosofija, ar menu, bendruomeniniu gyvenimu ar tik atskiro asmens nusistatymu. Kur tik jis pasirodo, ten jau yra ir antikristas. *Antikristas yra suklastoto Kristaus objektyvacija.* Jis yra „niekšybės paslaptis", kuri kaip tik veikia prieš Kristų (*plg. 2 Tes 2, 6*). Šia prasme antikristas yra tiek pat senas, kaip ir pati istorija. Dar daugiau: jis buvo įjungtas jau ir istorinio vyksmo prologe danguje. Jei Liuciferis atsisakė dieviškąjį Logą gerbti ir jam tarnauti dėl to, kad pastarasis buvo skirtas tapti žmogum, kaip tai moko Duns Scotus, tai Liuciferis savaime virto Kristaus priešininku iš pat pradžios. Bet kuris kitas Žmogaus Sūnaus istorinis paneigimas esmėje yra ne kas kita kaip tęsinys ir plėtojimas ano pirmapradžio paneigimo, kuris įvyko danguje.

Yra galima taip pat, kad šis bendras neigiamasis nusistatymas Kristaus atžvilgiu istorijos gale, kada dieviškosios ir demoniškosios galios bus ypatingai ryškios, gaus *asmeninę* išraišką. Šv. Raštas patsai duoda pagrindo taip aiškinti. Kai šv. Paulius įspėjo tesalonikiečius dėl tikėjimo greitu Viešpaties atėjimu, jis nurodė kaip tik į antikristą kaip į artėjančio istorijos galo ženklą: „Pirma turi ateiti atpuolimas ir būti apreikštas nuodėmės žmogus, prapulties sūnus, kurs yra priešininkas ir keliasi ant viso, kas vadinama Dievas ir kas yra garbinama, taip kad jis sėsis Dievo šventnamyje ir rodys save, lyg jis būtų Dievas" (*2 Tes 2, 3—5*).

Jei žemiškoji istorija, kaip jau sakyta, yra nuolatinis piktybės augimas, tai nėra negalima, kad šita piktoji galybė susitelktų į vieną punktą ir kaip žmogiškasis asmuo triumfuotų savo *ypatinga* pergale, ir tokiu būdu gautų tam tikrą „įsikūnijimą" kaip Dievo įsikūnijimo pamėgdžiojimą. Šia prasme ir Solovjovas regi paralelę tarp Kristaus ir antikristo kaip tarp dviejų *asmenų*. Kristus, pagal jį, yra asmeninis savo rūšies vienintelis gėrybės įsikūnijimas. Antikristas yra panašiai asmeninis savo pilnybe ir atbaigtumu piktybės įsikūnijimas. Jis pasireiškia kaip Liuciferio neapykantos nešėjas prieš dieviškąjį Logą ir sykiu prieš visa, kur tik Logas apsireiškia. Jei istorija prieš Kristų buvo ilgas pasiruošimo laikas *Dievažmogiui* pasirodyti, tai istorija po Kristaus yra pasiruošimas prieš *velniažmogį*. *Antikristo pasirodymas asmens pavidalu būtų Liuciferio pasityčiojantis atsakymas į jam kitados apreikš-*

tą dieviškojo Logo tapimą kūnu. Čia yra teologinė prasmė tų spėjimų, kuriuos randame visų amžių krikščioniškoje literatūroje ir kurie visados mums duoda mintį, jog antikristas kaip asmuo užims šio pasaulio sostą. Kadangi antikristas, kaip tuojau matysime, visur ir visada pamėgdžioja Kristaus darbus, šie spėjimai juo labiau daros pagrįsti.

Būtų betgi klaida, net pavojus antikristą suprasti tik kaip piktybės pasireiškimą *asmens* pavidalu ir visą kovą prieš Kristų matyti tik šios nuostabios asmenybės smūgiuose. Būtų klaida taip mąstyti ir taip veikti, lyg antikristas būtų tik paskutinės epochos reiškinys ir lyg visa istorija būtų laisva nuo jo įtakos. Jei Apreiškimas ir duoda atramos aiškinti antikristą *taip pat* kaip asmenį, tai Apreiškimas nurodo taip pat, kad *antikristas yra nuolatinis istorijos reiškinys.* Šv. Paulius tai išreiškia visai aiškiai sakydamas: „Niekšybės paslaptis jau veikia; tiktai kad tas, kurs dabar laiko, laikytų iki bus šalin atimta. Tada apsireikš anas neteisusis" (*2 Tes 2, 7*). Kitaip kalbant, antikristas yra Dievo lėmimu prilaikomas. Istorijos gale jis apsireikš kaip bedievis, tačiau šiame apsireiškime nebus nieko nauja, tiktai neišmatuojamas sutelkimas senų ir istorijoje nuolatos veikiančių piktybės jėgų. *Antikristas kaip asmuo tebus tik amžinos antikristinės dvasios labiausiai subrandintas vaisius.* Atrodo, kad šv. Jonas tvirtina tą patį: „...ir kaip girdėjote, kad ateina antikristas, taip ir dabar pasidarė daug antikristų" (*1 Jn 2, 18*), o kiek toliau: „Daug netikrų pranašų įėjo į pasaulį", ir dvasia, kuri neišpažįsta Jėzaus, yra „iš pasaulio" (*4, 2—4*). Tiesa, šv. Jonas guodžia krikščionis tuo, kad Kristus, kuris gyvena mumyse, yra „didesnis kaip kurs yra pasauly" (*4, 5*). Tais žodžiais betgi pripažįsta jis aiškiai, kad *priešininkas pasaulyje jau veikia.*

Nuostabiausia betgi yra, kad šv. Jonas ir šią nuolatos veikiančią antikristinę jėgą laiko pasaulio istorijos *paskutinės* valandos ženklu. Jis rašo: „Vaikeliai, tai yra paskutinė valanda. Ir kaip girdėjote, kad ateina antikristas, taip ir dabar pasidarė daug antikristų; iš to ir žinome, kad tai yra paskutinė valanda" (*1 Jn 2, 18—19*). Kristaus pasirodymas žemėje apreiškė, kaip sakyta, ir jo priešininką konkrečiame žmogiškame buvime. Tačiau tuo istorija savo kelią ir pasuko į savo galą. Jei amžiai prieš Kristų galėjo didžiuotis, kad jie skubėjo į žemiškojo laiko centrą, į Logo tapimą kūnu, tai amžiams po Kristaus

nelieka nieko kito kaip tekėti į antrąjį Kristaus atėjimą, t. y. *į baigmę. Istorijos paskutinė valanda yra prasidėjusi su Kristaus dangun įžengimu.* Pasirodymas daugelio antikristų, netikrų pranašų, Kristų paneigiančių dvasių yra kaip tik ženklas, kad iš esmės lieka nedaug laiko, iki galutinai atsiskleis gėrybė ir piktybė. Dėl to ir antikristinių galybių veikla dabar tapo daug intensyvesnė ir regimesnė nei laikais prieš Kristų. Pagoniškoje istorijoje slibinai mėgino valdyti žmogų per jo fizinę prigimtį. Kūno apsėdimas buvo pagrindinė šio valdymo forma. Senasis antikristas reiškėsi daugiau tik kaip jėga be Dievo, valdanti gamtą. Krikščioniškoje istorijoje tuo tarpu žaltys puola labiausiai dvasinę žmogiškojo buvimo sritį, nes ji per krikšto sakramentą yra tapusi Švenčiausios Trejybės buveine. Naujasis antikristas prisiima dvasinį pavidalą ir tampa tuo būdu istorine galybe. Jis palieka „gamtos dykumų vietas" ir eina į kultūrą, į filosofiją, meną, valstybę, ūkį ir apsėda šias sritis ne mažiau, kaip jis kitados rūpinosi apsėsti žmogaus kūną. Kaip anksčiau velnias darė nuostabių dalykų per žmogaus fizinę prigimtį, taip dabar jis daro „didelius ženklus ir stebuklus" (*Mt 24, 24*) dvasiniame pasauly, „kad būtų suklaidinti (jei tai būtų galima) net išrinktieji" (*24, 25*). Krikščioniškasis žmogus nebėra gamtos žmogus. Dėl to, kad antikristas nebėra tik gamtos jėga, Jis šiandien veikia ne kaip medikas ar magikas, bet kaip filosofas, menininkas, politikas, valstybininkas ar ūkio vadovas. Dvasių skirtis yra dėl to svarbiausias, nors ir sunkiausias uždavinys istorijos periode po Kristaus.

„Trijų pasikalbėjimų" pabaigoje pasikalbėjimo dalyviai konstatuoja, kad visa esą aptraukta kaip kokiu plonu neapčiuopiamu šydu. Trūksta visiško aiškumo — ir tai ne tik danguje, bet sykiu ir sieloje. Slypi kažkoks nerimas ir taip pat blogas nujautimas ore; ir tai esąs ne tik ženklas, kad žemė paseno ir mūsų įžvalgumas susilpo, bet ir tai, kad piktoji galybė veikia. Velnio uodega miglom apipūtusi Dievo žemę. *Aptemimo pajautimas yra pažymėtinas istorijos eigai.* Piktybės persvara aptraukia visa kaip kokiu šydu, ir mūsų žvilgsnis negali niekur rasti grynų vertybių. Žemės sugedimas, apie kurį kalba šv. Jono Apreiškimas (plg. *11, 18*), eina vis toliau, žmogus atsiveria nuodėmei vis aiškiau, niekšybės paslaptis veikia vis plačiau. Antikristas pasireiškia „visokia jėga, melagingais ženklais ir stebuklais, ir visokiu neteisybės suve-

džiojimu" (2 *Tes* 2, 9). Kristaus atpirkta istorija nepriims „meilės tiesai", dėl to Dievas pasiunčia jai „veiklų paklydimą, kad tikėtų melu" (plg. 2 *Tes* 2, 12). Istorija eina keliu, kuris neišvengiamai baigsis visuotiniu sudužimu. „Istorijos drama,— sako Solovjovas,— yra suvaidinta, belieka tik epilogas. Žinia, ji gali išsitęsti į penkis aktus kaip ir Ibsenui; gali būti pasaulio scenoje dar daug nesąmonių priplepėta ir pridaryta, bet drama jau seniai surašyta iki galo, ir nei žiūrėtojams, nei vaidintojams nėra laisvės joje ką nors pakeisti". Solovjovas mėgina antikristo esmę išaiškinti vieninteliu ir labai paprastu posakiu: „Ne viskas auksas, kas auksu žiba". Antikristas turi pakankamai žibėjimo, bet „jokios tikrosios jėgos". Tas žibėjimas apakina žvilgsnį ir suvedžioja dvasią. Tai yra antikristinės galybės tvirtybė. Dėl to tiksliau ištirti antikristinius reiškinius žmogaus istoriniame buvime yra iš naujo kiekvienos epochos krikščioniškasis reikalavimas. Šį apgaulingą žibėjimą nunuoginti ir antikristo klastojimus visose gyvenimo srityse išvilkti aikštėn yra šios studijos tolimesnių skirsnių uždavinys.

II

ANTIKRISTINĖS DVASIOS ŽENKLAI

I. SAVIMEILĖ

Antikristo vaizdas Solovjovo pasakojime yra gana ryškus. Šis didis rusų mąstytojas, kuris buvo sykiu ir poetas, stengėsi nupiešti Kristaus priešininką ligi pat smulkių jo bruožų. Tarp jų esama tokių, kurie antikristinei dvasiai yra esminiai ir pro kuriuos kaip tik prasiveržia jos gelmė. Jų tad sklaida ir nuves mus į šios dvasios sąrangą ir į jos apraiškas žmogaus gyvenime.

Solovjovo antikristas anaiptol nebuvo ateistas. „Savo didžios dvasinės stiprybės sąmonėje jis visados buvo įsitikinęs spiritualistas, ir aiškus jo protas nurodė jam tiesą to, ką jis turi tikėti, būtent: gėrį, Dievą, Mesiją". Bet čia pat Solovjovas pastebi, kad „tatai jis tikėjo, bet mylėjo tik save patį". Kitaip sakant, *antikristo tikėjimas ir meilė buvo persiskyrę*. Protas ir širdis ėjo šio padaro būtyje skirtingomis kryptimis. Turėdamas stiprią suvokimo galią, jis negalėjo Dievo neigti, nes tik neišmanėlis sako, kad Dievo nėra (plg. *Ps 13, 1*). Kiekvienai protingai dvasiai Dievo buvimas yra toks aiškus, kad ji jokiu atveju jo neigti negali. Ir juo protas yra stipresnis, juo ateizmo pavojus yra mažesnis. Tarp grynųjų dvasių ateistinio nusiteikimo visiškai nėra. Net patys „velniai tiki ir dreba" (*Jok 2, 19*). Tačiau vienas yra dalykas protu Dievą rasti, o visai kitas Jį savo širdimi pripažinti ir mylėti. Solovjovo antikristas Dievo neneigė. Jį tikėjo. Tikėjo net Dievo Siųstąjį. Tačiau jis mylėjo tik save. Solovjovas prasmingai pastebi, kad antikristas „tikėjo Dievą, bet savo sielos gelmėse nenorėdamas ir nesusivokdamas jis laikė save aukštesniu už Jį".

Pastaba labai reikšminga. Savimeilė atsuka žmogaus žvilgį nuo būties į save patį. Viskas čia susitelkia aplinkui patį savimylą. Todėl nenuostabu, kad savimeilės nešamas padaras visai nejučiomis pasikelia į pačias būties

viršūnes ir mėgina statyti savo sostą viršum žvaigždžių. Be abejo, šis kėlimasis yra tik psichologinis. Jis yra tik nuotaika ir tik pergyvenimas. Ontologinės galios savimeilė neturi, ir iš kūrinijos srities ji nė vieno neišvaduoja. Niekas nevirsta Dievu, mylėdamas save patį. Tačiau žvilgio nukreipimas nuo būties į save patį keičia visą žmogaus gyvenimą. Savimeilinis veiksmas yra griežtas posūkis būties kelyje. Tai posūkis, kuris išskelia kūrinio širdyje norą laikyti save aukštesniu už Dievą. Bet drauge tai posūkis, kuris nutremia kūrinį į grynųjų padarų eiles. *Savimeilė yra posūkis nebūties linkui.*

Šventoji Avilos Teresė apie velnią yra pasakiusi: „Vargšas, *jis nemyli!*" Šiuo posakiu ji išreiškė pačią giliausią velnio esmę. Velnias yra tasai, kuris nemyli. Jis nemyli nei Dievo, nei žmogaus, nei daikto. Ir šia savo žyme jis yra pats didžiausias Dievo neigimas. Šventasis Jonas ir savo evangelijoje, ir savo laiškuose nenuilstamai kartoja, kad *Dievas yra meilė* ir kad panašumas į Dievą bei dalyvavimas Jo būtyje kyla tik iš meilės. „Kas nemyli, tas nepažino Dievo" (*1 Jn 4, 8*). Ir priešingai, „kas pasilieka meilėje, pasilieka Dievuje ir Dievas jame" (*4, 16*). Meilės praradimas yra Dievo praradimas, ir meilės turėjimas yra žmoguje gyvenančio Dievo ženklas.

Todėl nemylinti būtybė yra išsijungusi iš dieviškojo gyvenimo: nei Dievas negyvena joje, nei ji Dievuje. Ji gali Dievą tikėti ir net drebėti prieš Jo galybę. Tačiau neturėdama meilės, ji neturi egzistencinio ryšio su Dievu. Dievas jai yra tik jos būties priežastis, tik absoliutinė jėga, kurios veikimu ji yra kilusi ir kurios sprendimu ji išsilaiko. Tačiau Dievas jai nėra Asmuo, kuris ją prakalbintų ir kuriam ji atsakytų. *Meilės praradimas yra Dievo asmeniškumo praradimas.* Tai praradimas santykio su Dievu. Tai praradimas *religijos* giliausia šio žodžio prasme, nes religija visados yra dviasmenis santykis. Nemylinti būtybė su Dievu nesantykiuoja. Ji tik sykiu su Dievu *būna,* kaip padaras būna sykiu su savo priežastimi. Jeigu tad velnias nemyli, tuo pačiu jis yra pats didysis Dievo neiginys, nors savo protu jis Dievą tikėtų ir drebėtų. Tačiau kodėl velnias nemyli? Kaip ši nemeilė yra atsiradusi demoniškoje būtyje?

Velnias nemyli todėl, kad jis myli tik save patį. Meilė ir savimeilė išskiria viena kitą. Tai dvi jėgos, kurios eina priešingomis kryptimis. Meilė visados yra išsiveržimas iš savęs. Kas myli, tas stato save šalia savęs, perkelia save

į kitą, guldo savo gyvybę už kitą. *Meilė iš esmės yra jėga būties linkui.* Tai žvilgis tolyn nuo savęs. Tai šūksnis, ieškąs atoliepio. Meilės pagrindas yra Dievo paveikslas mumyse. Būdami sukurti pagal Viešpatį, mes savaime linkstame nuo savęs, linkstame į kitą, linkstame į savo Originalą. Dievas traukia mūsų būtį. Pačia esmine savo sąranga mes esame atgręžti į Jį ir nugręžti nuo savęs. Mūsų būtis visados žvelgia priekin. Ji yra apspręsta ne pasilikti savyje, bet save peržengti, įeiti į kitą ir būti kitame, nes šitame giliausiame *Kitame* kaip tik ir glūdi jos šaltinis, jos kilmė, jos modelis. Savo gyvybę laimi tas, kuris ją pražudo, vadinasi, ją atiduoda Kitam, nes šitame Kitame jis ją kaip tik įvykdo. Mūsų būtis įvyksta tik tada, kai būname drauge; būname ne savyje, bet Kitame ir šį Kitą įimame į save. *Būties subendrinimas yra kūriniškojo buvimo pagrindas ir sykiu jo pilnatvė.*

Įsivaizduokime tačiau atvejį, kada laisvas kūrinys savo paties valia save uždaro, nusigrįžta nuo kito ir savo žvilgį kreipia tik į save. Aną jėgą, kuri jį vedė būties linkui, jis pasuka savęs linkui. Meilę paverčia savimeile. Kas tuomet įvyksta? Ne kas kita kaip visuotinis paneigimas. Toks kūrinys visų pirma paneigia tai, kas yra šalia jo. Savimeilė virsta absoliutine tyla aplinkos atžvilgiu. Savimyla nebešaukia ir atoliepio iš kitų nebelaukia. Jo buvimas pasidaro uždaras. Jis nebebūna drauge. Jis būna vienas vienišas. Visa, kas yra šalia jo, jam nebetenka gilesnės prasmės. *Savimeilė yra jėga atgal nuo būties.* Tai jėga į save. Bet kadangi Viešpaties paveikslas mus veda iš savęs, tai savimeilė savaime virsta jėga, ardančia Dievo panašumą mumyse. Atkreipę savo žvilgį į save, mes susiduriame su Viešpaties paveikslo priešinga linkme ir turime pasirinkti: arba grįžti atgal į būtį, arba suardyti savyje Dievo panašumą. Savimeilės apspręsta būtybė pasirenka antrąjį kelią. Ji palieka Dievo paveikslą, palieka būtį ir eina į save. Ji sugriauna Viešpaties panašumą ir tuo būdu virsta Dievo priešginybe bei giliausiu Jo paneigimu. Žmogus gali būti tikras ir gilus ateistas tik savimeilės atveju, nes savimeilė yra pats griežčiausias Dievo atmetimas — ne protu, ne teorija, bet pačia savo būties linkme. *Savimeilė yra pilnutinis ateizmas.*

Velnio atveju šitoks griežtas posūkis kaip tik ir yra įvykęs. Atsisakęs tarnauti Viešpačiui, įsigeidęs pakilti viršum žvaigždžių, ten pastatyti savo sostą ir būti panašus į Aukščiausiąjį, jis tuo pačiu paneigė meilę kaip jėgą

būties linkui ir pasirinko savimeilę kaip jėgą į save. Jis nusigrįžo nuo Dievo ir nuo visų kitų Dievo sukurtų būtybių. Savimeilė atkirpo jį nuo buvimo drauge su kitais bei kituose ir uždarė jį pačiame savyje. Velnias virto vienišiausia būtybe iš visų Dievo padarų. Jo paties būtis pasidarė jam kalėjimas. Jo egzistencija tapo visiška tyla ir kūrėjo, ir kūrinio atžvilgiu. Velnias nieko savo buvimu neprakalbina. Jo buvimas yra nebe dialogas, bet gilus, nepralaužiamas monologas: tai kalba tik su pačiu savimi. Savimeilė yra užčiaupusi jo būties lūpas bet kokiam šūksniui į lauką. Čia tad ir glūdi pagrindas, kodėl velnias nemyli. Jis nemyli todėl, kad yra pasirinkęs Dievui priešingą buvimo linkmę, suardęs savyje Dievo paveikslą, atsiskyręs nuo kitų ir užsidaręs savyje. Jo nemeilė yra savaiminga jo savimeilės išplauka. Jis tiki Dievą, nes jis yra Dievo padaras, ir tai jis žino labai gerai. Dievo buvimas jam yra savaime aiškus. Bet savo būties kryptimi jis Dievą neigia taip, kaip joks ateistas negalėtų neigti. *Velnias yra pilnutinis bedievis kaip tik todėl, kad jis yra pilnutinis savimyla.* Jis taip pat žino, kad *yra* ir Viešpaties kūriniai, kurių jis nekenčia ir su jais kovoja. Bet savo nusigrįžimu nuo būties jis juos irgi neigia taip, kaip joks idealistas — metafizine prasme — negalėtų neigti. Velnias yra pilnutinis solipsistas irgi todėl, kad jis yra pilnutinis savimyla. Savimeilė padaro jį ir ateistu, ir solipsistu. Ji suardo jo santykius ir su Dievu, ir su pasauliu, užsklęsdama jį jo paties vienišoje būtyje.

Šiuo atžvilgiu Solovjovo pastaba, kad jo antikristas „mylėjo tik save patį", turi nepaprastai gilios prasmės. Ji paaiškina, kodėl šis žmogus, nors ir tikėdamas gėrį, Dievą ir net Mesiją, vis dėlto virto velnio talkininku. Savimeilinis jo apsisprendimas atsuko jį nuo Viešpaties ir pakreipė linkme to, kuris taip pat nuo Dievo yra nusigrįžęs. Tarp antikristo ir velnio savimeilė sukūrė bendrą plotmę, kurioje juodu kaip tik ir susitiko. Solovjovas pasakoja, kad nors jo antikristas ir tikėjo gėrį, tačiau „visa reginti Amžinojo akis žinojo, kad šis žmogus lenkėsi pikto jėgai". Tikėti gėrį reiškia ne ką kita kaip savo protu būti atviram tikrovei. Bet nusilenkti gėriui reiškia pačiam pasidaryti geru. O pačiam pasidaryti geru reiškia save atiduoti kitam, nes gėris yra *diffusivum sui:* jis plinta, išeina iš savęs ir save kitam perteikia. Gėris žmoguje yra meilė. Nusilenkti gėriui giliausia prasme reiškia mylėti. Tai padaryti gali tasai, kuris yra atsigrįžęs į būtį. Bet

to negali padaryti savimyla, kuris yra atsigrįžęs į save. Štai kodėl Solovjovo antikristas nors ir tikėjo gėrį, bet savo būties gelmėmis lenkėsi piktam, nes jame regėjo savo paveikslą, jame jautė stiprėjančią savimeilės jėgą, jėgą į save. Antikristo nusilenkimas piktajai galybei buvo ne jo silpnybės, ne jo aistros ženklas, bet ženklas antidieviškos jo buvimo krypties. Tuo jis priartėjo prie velniškojo buvimo; todėl velnias ir pasirinko jį savo talkininku kovoje su Dievu. Savimeilė tapo velnio vartais į žmogiškąją būtį.

Taip yra ne tik su Solovjovo antikristu, kuris čia yra tik simbolis visai istorijoje veikiančiai antikristinei galybei. *Kiekvienas antikristas išauga iš savimeilės, ir kiekviena savimeilė yra velniui kelias į istoriją.* Kiekviena savimeilė yra nusigrįžimas nuo Dievo, Jo paveikslo suardymas, Jo kūrybos paneigimas ir tuo pačiu bedieviškas veiksmas. Ji stiprina pasaulyje Dievo priešo veiklą. Ji veda žmogų į žvėries bendruomenę ir padaro jį jos nariu. Todėl kova su savimeile nėra tik asketinis, bet ir gilus ontologinis uždavinys. *Kova su savimeile iš tikrųjų yra kova su antikristu mumyse.* Tai kova už Dievo paveikslą, už dieviškąją mūsų buvimo linkmę, apsireiškusią meile, vedančia mus būties kryptimi.

Čia mes suprasime, kodėl savęs išsižadėjimas buvo pirmas reikalavimas, kurį Kristus paskelbė pasauliui. Visas Kalno Pamokslas yra pagrįstas išsižadėjimo mintimi. Nukreipti savo žvilgį į kitą — į Dievą ir į artimą, pamiršti save, neparodyti savęs, tiesiog paslėpti save, nesirūpinti savo reikalais atsidedant kitų tarnybai yra pagrindinė Kristaus pamokymų nuotaika. Kas gi yra reikalavimas, gavus smūgį į vieną skruostą, atsukti užpuolikui ir kitą, jeigu ne įsakymas užgniaužti savyje pašokusį pyktį, vadinasi, peržengti patį save? Kas gi yra įsakymas mylėti priešus ir gera daryti tiems, kurie mūsų nekenčia, jeigu ne nurodymas, kad šitoks atsidėjimas kitiems padaro mus vaikais „Tėvo, esančio danguje" (*Mt 5, 45*), vadinasi, sudievina mūsų būtį? Kas gi yra reikalavimai duodant išmaldos netrimituoti, meldžiantis nestovėti gatvių kampuose, pasninkaujant neperkreipti savo veido, jeigu ne įsakymas paslėpti save nuo žmonių akių ir atsiskleisti tiktai Dievui? Kas gi yra reikalavimas nekrauti sau turtų žemėje, nesirūpinti savo valgiu ir apdangalu, jeigu ne pastanga pasukti žmogui žvilgį nuo savęs

Dievo linkui? Savimeilė yra didžiausia žmogaus pagunda. Jos pergalėjimas turi būti didžiausias žmogaus rūpestis.

Kristus todėl ir kreipia žmogaus dėmesį į šį pergalėjimą ir aštrina jo dvasios žvilgį, kad jis atidžiai stebėtų savimeilės apraiškas ir nesiduotų jų apgaunamas. Savimeilė ne sykį yra panaši į meilę, kaip žvėris yra panašus į Avinėlį. Ji slepiasi po teisingumu, po gerais darbais, po pasninku, po apsirūpinimu, po išmalda, net po malda. Ji teisinasi reikalu veikti, kurti, ugdyti, globoti. Ji apsivelka religijos apsiaustu, kad lengviau galėtų palaidoti pačią religiją. Juk ir Solovjovo antikristas buvo skaistus, susilaikąs, geradaris, uolus kitiems patarnauti bei padėti. Tai buvo „žmogus nesuteptos dorovės". Greičiausiai jis nebuvo pažeidęs nė vieno iš dešimties Dievo įsakymų. Tačiau jis nemylėjo nei Dievo, nei artimo ir tuo būdu sulaužė patį didžiausią įsakymą, kuriuo „remiasi visas įstatymas ir pranašai" (*Mt 22, 40*). Kalno Pamokslu Kristus kaip tik ir norėjo atskleisti savimeilės apgaules. Jis norėjo įspėti žmogų nuo visų tų viršinių pavidalų, kuriuose meilė yra mirusi ir kurie todėl virsta tik pinklėmis žmogiškojo buvimo kelyje. Krikščioniškasis išsižadėjimas yra savimeilės pergalėjimas ir sykiu meilės stiprinimas. Tai stiprinimas dieviškumo žmoguje, ir tuo pačiu tai pagrindinė priemonė kovai su antikristinėmis užmačiomis. Išsižadėjimas yra jėga, kuri žmogų veda Dievo linkui ir jį padaro Avinėlio bendruomenės nariu. Tai yra *religinė jėga iš esmės.* Jos pagrindas glūdi pačioje žmogaus būtyje. Išsižadėti savęs juk reiškia būti kitam ir kitame, *būti drauge,* vadinasi, būti taip, kaip Dievas žmogų yra apsprendęs.

Išsižadėjimo apraiška yra *meilė.* Ji, kaip sakėme, yra jėga būties linkui: jėga iš savęs į kitą. Todėl žmogus, kuris savęs išsižada, kuris savo žvilgį nukreipia į kitus, savaime prie jo pasilenkia, jį globoja, juo rūpinasi ir jam padeda. Tai ir yra krikščioniškoji *caritas.* Tačiau ji yra ne tik viršinis elgesys, ne tik viršinė pagalba, bet ir gilus kito kaip savęs įvykdymo lauko pergyvenimas. Kitam galima padėti ne tik iš meilės, bet ir iš savimeilės. Solovjovo antikristas kaip tik ir yra toks savimeilinis žmonių draugas bei geradaris. Jis gelbsti žmones ne dėl to, kad juos laikytų savo broliais Viešpatyje, kad juos pergyventų kaip erdvę, kurioje jis vykdo savo būtį, ryškindamas savyje Dievo paveikslą, bet dėl to, kad žmonės jam yra priemonė jo savimeilei patenkinti, kad jie, jo

sušelpti bei pagelbėti, jį garbina, jam dėkoja, jį laiko savo vadu ir valdovu. Gerais savo darbais antikristas jaučiasi iškyląs aukščiau už žmones, juos valdąs, regįs juos suklupusius prie jo kojų. *Antikristinė caritas savimeilės ne tik nepergali, bet ją iškelia ligi aukščiausio laipsnio, nes artimą paverčia geradario vergu.* Tik tada, kai artimas yra pergyvenamas kaip už mus aukštesnis, kaip mūsų vidinis pašaukimas, kaip nešėjas to paties Dievo paveikslo, tik tada viršinė jam pagalba virsta krikščioniškosios caritas apraiška ir mus pažymi Dievo ženklu. Tik tada jis įvykdo mūsų išsižadėjimą Kristaus reikalaujama prasme.

Šis vidinis nusistatymas, žmogaus dieviškumo pergyvenimas kaip tik ir atskiria krikščioniškąją caritas nuo antikristinės pagalbos. Pagelbėti žmogui dabartiniu metu beveik mada. Įvairiausios tautinės ir tarptautinės draugijos lenktyniuoja tarp savęs šia pagalba. Žvėris dailina savo ragus, kad būtų kuo panašiausias į Avinėlį. Ir daugelis esti suvedžiojamas šio panašumo. Daugelis tiki, kad dalis šių draugijų iš tikro dirba artimo meilės darbą. Tuo tarpu esmėje jos priklauso antikristinės pagalbos sričiai, nes joms stinga žmogaus dieviškumo pergyvenimo. Jos žiūri į savo šelpiamuosius ir globojamuosius kaip į pajungtuosius, kaip į nupirktuosius už duonos kąsnį. Paviršium žiūrint, ši geradarybė yra panaši į krikščioniškąją caritas, ir medžiaginiu atžvilgiu ji padaro ne sykį žymiai daugiau negu krikščionys.

Tačiau dvasia, kuri šią geradarybę ugdo bei palaiko, yra iš esmės kitokia. Kristus liepia gera daryti tam, kad žmogus išeitų iš savęs, kad palaikytų savyje kryptį į būtį, kad, gyvendamas kitame, pats save laimėtų. Tuo tarpu antikristas daro gera tam, kad suklupdytų žmogų prieš save, kad paregėtų jį pažemintą, paniekintą ir pavergtą. *Krikščioniškoji caritas yra artimui tarnavimas, antikristinė geradarybė yra artimo valdymas.* Štai kodėl ji šiandien taip uoliai yra naudojama, ir štai kodėl ji yra taip išplitusi žvėries bendruomenėje. Šv. Jono patarimas ne kiekviena dvasia tikėti, bet visų pirma jas ištirti yra ypatingai reikalingas artimo meilės srityje, nes čia savimeilė lengviausiai prisidengia gerų darbų skraiste. Todėl krikščionybė ir reikalauja, kad šie darbai būtų vykdomi Kristaus vardu; kad žmogus jais nesigirtų ir nesididžiuotų; kad dėkingumo už juos nereikalautų, kaip tai daro antikristiniai geradariai. Savęs paslėpimas yra laidas, kad artimui

teikiama pagalba iš tikro yra krikščioniškoji caritas, o ne antikristinė parama.

Tačiau savimeilės pasėkos tuo nesibaigia. Savimeilė ne tik atitraukia žmogų nuo Kūrėjo ir nuo Jo kūrinių, bet ji pažadina žmoguje Dievo ir pasaulio neapykantą, paskui kurią eina ardymas bei naikinimas. Šv. Jonas pirmajame savo laiške yra pasakęs, kad „kas nemyli, pasilieka mirtyje" (*1 Jn 3, 14*). Posakis yra didžiai giliaprasmis. *Nemeilė ir mirtis yra susijusios savo esmėje.* Kas nemyli, tas neša mirtį ir sykiu miršta pats. Nusigrįždamas nuo būties ir užsisklęsdamas savyje, žmogus paneigia meilę tik psichologiškai, nes ontologiškai paneigti savyje glūdinčios jėgos į būtį jis nepajėgia. Meilė kaip dieviškasis panašumas pasilieka jame net ir didžiausios savimeilės metu. Ji prabyla jame sąžinės balsu, ji verčia jį grįžti atgal į būtį ir pradėti vėl buvimą drauge su kitais ir kituose. Kiekvienas susidūrimas su žmonėmis ir su daiktais, kiekvienas santykis su pasaulio ir su Dievo atstovais primena savimylai paneigtą aukštesnę buvimo linkmę ir neleidžia jam visiškai nurimti savame apsisprendime. Savimyla gyvena nuolatinėje įtampoje tarp meilės kvietimo ir savimeilės atsisakymo.

Ši įtampa, šis nuolatinis priminimas bei kvietimas pažadina žmoguje neapykantą viskam, kas neleidžia jam nurimti savame kalėjime. Savimeilė virsta būties neapkentimu. Ir juo žmogus labiau save myli, juo aštriau jis nekenčia kitų. Tai nuosekli išplauka iš nusigrįžimo nuo būties, iš atsikreipimo į save. Savimeilė, kaip jėga į save, nori pasilikti vienintelė. Ji nori taip sutelkti žmogų aplinkui jį patį, kad visa kita išnyktų. Savimeilinis solipsizmas mėgina neapykantos ugnimi sudeginti visus tiltus su Dievu, su pasauliu ir su žmogumi. Tačiau šitoks griežtas bet kokių ryšių nutraukimas yra galimas pasiekti tik tada, kai būtis esti suardoma. Kai išnyksta ir daiktai, ir žmonės, tuomet savimyla iš tikro pasilieka vienas, tuomet niekas jam netrukdo susitelkti tik savyje ir rūpintis tik savimi. Griovyba tad darosi nuosekli neapykantos apraiška gyvenime. Kiek meilė stato, tiek neapykanta, savimeilės pažadinta, griauja. Ji griauja visa: ir daiktus, ir žmones, ir jų santykius; ji kėsinasi net prieš patį Dievą bei jo tvarką. Štai kodėl šv. Jonas ir sako, kad „kiekvienas, kuris nekenčia savo brolio, yra *žmogžudys*" (*1 Jn 3, 15*). Kūniškai gali jis jo ir neužmušti, kaip Kainas užmušė Abelį. Tačiau savo dvasia jis trokšta jo nebūties. Jis trokšta, kad

jo artimas išnyktų! Todėl žmogžudiška mintis keroja kiekviename savimyloje. Kūninis sunaikinimas yra išvada iš šios dvasinės žmogžudystės. „Kas nemyli, pasilieka mirtyje" ne tik ta prasme, kad jis pats „neturi jame pasiliekančio gyvenimo" (*1 Jn 3, 15*), bet ir ta, kad jis neša mirtį kitam, kad naikinimas virsta jo veiksena. Savimyla viena ranka sėja geradarybes, kad būtų garbinamas, kita sėja mirtį, naikindamas tuos, kurie prieš jį nesilenkia ir jo valdovu nepripažįsta.

Štai kodėl ir Solovjovo antikristas, įgijęs valdžios, prievarta suvaro visas tautas į savo imperiją, nužudo popiežių Petrą II ir senelį vyskupą Joną, ištremia Kristui ištikimus krikščionis į dykumas, uždrausdamas jiems apsistoti „miestuose ir kitose gyvenamose vietose", pagaliau suruošia masines skerdynes jam nepaklusniems krikščionims ir žydams. Visų amžių antikristinė galybė eina šiuo keliu. *Antikristinė dvasia yra žmogžudiška nuo pat pradžios:* nuo pat Kaino laikų. Kur tik vyksta būties naikinimas, kur brolis nekenčia brolio, kur vaikai išduoda savo tėvus, kur žmogus žmogui yra priešas, ten glūdi antikristas, ten jis kuria savo karalystę, nes velnias „buvo galvažudys nuo pat pradžios" (*Jn 8, 44*). Jis yra tikrasis mirties autorius, nes „Dievas mirties nesukūrė ir nesidžiaugia gyvųjų žlugimu" (*Išm 1, 13*). Gyvybės žudymas yra ryškiausia velnio pagadintos žemės apraiška. Tai gamtoje ir istorijoje slypinčio demonizmo ženklas.

O vis dėlto tai yra tik nuoseklus savimeilės išsivystymas, kuris per nusigręžimą nuo būties, per jos neapykantą veda žmogų į visokeriopą jos naikinimą. Kiekvienas antikristas yra savimyla, ir todėl kiekvienas antikristas yra žmogžudys. Pakanka savimeilę padaryti gyvenimo pagrindu, ir šio gyvenimo vykdytojai braidžios savo brolių kraujuje. Velnias kaip tik dėl to yra galvažudys nuo pat pradžios, kad jis yra savimyla nuo pat pradžios. Savimeilė yra bet kokio antikristinio veikimo šaltinis. Ji yra *antropologinė* antikristo žymė, kurią žvėries šalininkai nešioja „ant savo dešinės rankos ir savo kaktose" (*Apr 13, 16*), vadinasi, savo darbuose ir savo mintyse. Gali jų protas tikėti Dievą ir žmogų, gali jie prieš Dievą drebėti, o žmogui padėti, tačiau savimeilė juos atgręžia nuo Dievo, sutelkia savyje, suardo juose Viešpaties paveikslą ir tuo pačiu padaro juos atvirus bei prieinamus amžinajam Dievo priešui. Savimeilė yra antikristo ženklas, kelias ir priemonė veikti istorijoje.

2. KRISTAUS LAIKYMAS PIRMATAKU

Savimeilė apsprendžia antikristo santykį ne tik su Dievu, ne tik su pasauliu ir žmogumi, bet taip pat ir su Kristumi. Antikristas, kaip sakyta, visa savo būties linkme yra nusigrįžęs nuo Dievo. Tačiau, paviršium žiūrint, jis atrodo esąs tikintysis, nes tiki gėrį, Dievą ir Mesiją. Jis net rūpinasi religijos globa: stengiasi sujungti išsiskyrusias bažnyčias, teikia joms teisių ir privilegijų, remia jas medžiagiškai, laiko prie savęs vyskupą Apolonijų, kurį paskui išrinkdina net popiežiumi. Viršinis tad antikristo santykis su Dievu ir su religija atrodo esąs *teigiamas*.

Šitas paviršutiniškas teigiamumas kaip tik ir pridengia tikrąją antikristinę dvasią. Ne vienas, matydamas antikristą tikint Dievą, gėrėdamasis jo nuostabiu dosnumu religijai, nepastebi jame slypinčio esminio *bedieviškumo* ir todėl esti suvedžiojamas viršinių apraiškų. Ne vienas, įvykus sankirtai, pereina jo pusėn, laikydamas Kristaus gynėjus užsispyrėliais, siauraregiais, nesuprantančiais laiko dvasios ir todėl pralaimėjusiais. Sutikime, kad šitokių žmonių Avinėlio bendruomenėje esama, kad savo nerangumą jie mėgina pridengti reikalu išsaugoti nepažeistą tikėjimo palikimą (plg. *1 Tim 6, 20*) ir todėl sustingsta savo veikloje, iškreipdami tuo būdu ir pačios Bažnyčios pobūdį, nes Bažnyčia visados yra besiskleidžianti kaip anas garstyčios grūdelis. Ji niekados nėra suakmenėjusi seniena, bet amžinai gyvastinga jėga. Tačiau šių žmonių tikrovinis sustingimas anaiptol nepateisina anųjų paviršutiniškumo, kuriuo jie išskėstomis rankomis pasitinka antikristinę pagalbą religijai, laikydami šios pagalbos teikėjus Avinėlio šalininkais ir patys mielai jiems padėdami. Ir šis tiesiog tragiškas nesusipratimas tarsi raudona gija eina per visą istoriją. Žemiškųjų teisių, galių, privilegijų ir gėrybių pagunda yra tokia didelė, kad jai mažai kas atsispiria. Daugumas jai pasiduoda, pasiduodami tuo būdu ir slaptai antikristinei valiai.

Ne be reikalo tad Solovjovas aną Šventraščio minimą atkritimą nuo Dievo (*plg. 2 Tes 2, 3*) kaip tik ir vaizduoja šios pagundos pavidalu. Jo antikristas, pasidaręs pasaulio valdovu, grąžina ištremtus popiežius į Romą, atstatydamas visas teises ir privilegijas, kurias jie yra turėję nuo Konstantino Didžiojo laikų. Iš tikro šis jo žygis yra nepaprasta parama Bažnyčiai. Tiesa, Bažnyčia nėra esmingai suaugusi nei su kuria mūsų žemės erdve, nei su kuriomis

nors istorijoje žmonių jai suteiktomis teisėmis ar galiomis. Ji būna pasaulyje, bet ji nėra iš pasaulio. Todėl jokia pasaulio dovana negali praturtinti jos esmės. *Bažnyčią praturtina tik Šventoji Dvasia, neklystamai skleisdama dieviškąjį Apreiškimą ir keldama aikštėn amžinąsias jo vertybes, šaukdama šventus asmenis į Kristaus vynuogyną, plėsdama Evangeliją visame pasaulyje ir kildindama bei įprasmindama dieviškojo kulto pavidalus.* Tai yra tikrieji Bažnyčios turtai ir tikrosios jos vertybės. Bet kadangi šios vertybės turi plisti pasaulyje, todėl pasaulio pagalba joms įkūnyti pasidaro taip pat reikšminga. Ji padaro, kad dieviškosios vertybės esti žmonių priimamos lengviau ar sunkiau, kad jos vienur yra galimos įvykdyti, kitur ne. Pasaulio parama Kristaus karalystei padeda arba kliudo.

Tai žinodamas, Solovjovo antikristas ir ryžtasi pasiūlyti Bažnyčiai savo pagalbą. Jis pasirenka pačią aukščiausią šios pagalbos pavidalą — teises bei privilegijas, ir jas pritaiko taip pat aukščiausiai Bažnyčios vietai, pačiam jos centrui — popiežiaus institucijai. Ar tad neverta šį jo žygį paremti? Ar neverta jį patį pripažinti Bažnyčios globėju, kokiu yra buvęs Konstantinas Didysis ir visa eilė vėlesnių šventų ir nešventų karalių? Daugumas Bažnyčios atstovų taip ir padaro. „Džiaugsmingai šaukdami „Gratias agimus! Domine, salvum fac magnum imperatorem!", beveik visi katalikų Bažnyčios kunigaikščiai, kardinolai ir vyskupai, taip pat didelė dalis tikinčiųjų pasauliškių, daugiau negu pusė vienuolių sulipo ant paaukštinimo, nusilenkė imperatoriui ir susėdo į suolus". Tas pat atsitiko ir su kitom dviem konfesijom: ortodoksais ir protestantais. Pirmieji susigundė imperatoriaus įsteigtu krikščioniškosios archeologijos muziejumi, antrieji — pasauliniu institutu Šventraščiui tirti. Todėl ir vienų, ir antrų dauguma su savo vyskupais ir vadais sulipo ant paaukštinimo ir susėdo į suolus prie imperatoriaus sosto.

Tai nuostabiai gilus Bažnyčios gyvenimo simbolis. *Susėsti žemiškųjų sostų pavėsyje ir nusilenkti žemiškiesiems valdovams yra pati didžiausia ir nuolatos trunkanti Bažnyčios grėsmė.* Atkristi nuo Dievo šios grėsmės įtakoje lengviausia, nes tai, pasak šv. Pauliaus, palaiko „pamaldumo išvaizdą", bet „neigia jo galią", (*2 Tim 3, 5*). Jis palaiko religijos paviršių, bet išniekina jos vidų: vietoje Kristaus Karaliaus jis pastato žemės karalių, vietoje Dievo malonių jis padeda valdovo dovanas. Pasitikėjimas Šven-

tąja Dvasia ir kankinių krauju čia pasikeičia į pasitikėjimą žemės kunigaikščių gudrumu bei parama. Antikristas gerai žino šią krikščionių silpnybę ir todėl savo dovanas nuolatos siūlo. Jis nuolatos kviečia krikščionis ateiti prie jo, susėsti jo sosto šešėlyje ir tuo būdu apsisaugoti nuo kovų saulės karščio. Jis žada galinga savo ranka sutrinti visus neklaužadas. Jis neša krikščionis amžių eigoje į labai aukštą kalną, rodo jiems visas pasaulio karalystes, jų garbę bei galybę, žada jiems visas jas atiduoti, jei tik šie parpuolę jį pagarbins. Ir daugelis jį pagarbina. Daugelis kopia ant paaukštinimo, jam nusilenkia ir sėdasi jo sosto paunksmėje nė nejausdami, kad tai yra mirties paunksmė.

Bet esama ir tokių, kurie šiai pagundai atsispiria. Esama Kristaus Bažnyčioje žmonių, kurie nepasitiki žemės imperatorių pagalba religijai, todėl į jų kvietimą neatsiliepia ir jų pasostėn nesėda. Jie verčiau pasilieka žemai su tikraisiais ir vyriausiais savo vadais. Kai Solovjovo antikristas paskelbė atstatąs popiežių teises bei privilegijas ir kai tuo susižavėję Bažnyčios kunigaikščiai bei vadai nuėjo pas imperatorių, „viduryje salės tiesus ir nepajudinamas tarsi marmuro statula sėdėjo popiežius Petras II. Visa jį supusi aplinka jau buvo ant paaukštinimo. Tačiau išskydęs vienuolių ir pasauliečių būrelis, kuris pasiliko žemai, susitelkė vėl aplinkui jį ir sudarė siaurą ratą". Tas pat įvyko ir su kitų konfesijų nariais. Iš ortodoksų nepajudėjo senelis vyskupas Jonas su savo šalininkais, kurie „prisislinko prie popiežiaus Petro ir jo būrio". Iš protestantų žemai pasiliko profesorius Paulius su grupele savųjų. Jis taip pat pakilęs atsisėdo arti popiežiaus Petro ir senelio vyskupo Jono.

Šiuo *erdviniu* krikščioniškųjų konfesijų suartėjimu Solovjovas nori pasakyti, kad visose bažnyčiose esama žmonių, kurie antikristo viliones nujaučia ir joms pasipriešina; kad jie šiose vilionėse mato pasiruošimą kovai su Bažnyčia ir todėl glaudžiasi vieni prie kitų. Ši krikščionių šviesregystė antikristinių pasiūlų atžvilgiu atsiremia į bendrą matą, kuriuo jie šias pasiūlas išmatuoja ir randa jas nepriimtinas. Todėl jie iš savo vietų nepakyla, į antikristinius kvietimus neatsako; priešingai, jie susiglaudžia tarp savęs ir pasiruošia kovai, nes žino, kad atsispyrimas antikristo vilionėms yra jo atidengimas, paskui kurį eina kruvinas persekiojimas.

Kas tad yra šis matas? Kuo remiasi anie žemai pasilikusieji žmonės, kuriuos, kaip pats imperatorius pastebi,

paliko „daugumas brolių bei vadų ir kuriuos pasmerkė visuomenės opinija"? Šį klausimą keliame ne tik mes. Jį kėlė ir pats antikristas, klausdamas žemai sėdinčiuosius: „Kas jums yra brangiausia krikščionybėje?"

Į tai visų žemai pasilikusiųjų krikščionių vardu jam atsakė senelis ortodoksų vyskupas Jonas: *„Brangiausia mums krikščionybėje yra pats Kristus"*. Tai atsakymas, duotas ne tik anam legendiniam Solovjovo imperatoriui. Tai atsakymas, amžiais duodamas visiems žemiškiesiems valdovams, kurie mėgina šį krikščionybės pagrindą apeiti, siūlydami visa kita, bet nutylėdami Kristų. Tai matas, kuriuo yra išmatuojamos žemiškosios pasiūlos ir karalių dovanos. Anie trys maži Solovjovo legendos būreliai pasilieka sėdėti žemai todėl, kad jie anapus atstatytųjų popiežiaus teisių bei privilegijų, anapus krikščioniškosios archeologijos muziejaus, anapus instituto Šventraščiui tirti nejaučia Kristaus. Jie nelipa ant imperatoriaus paaukštinimo todėl, kad jo laiptų jie nelaiko laiptais į Kristaus karalystę. Jie nesėda imperatoriaus pasostėn todėl, kad šis sostas jiems nereiškia Kristaus sosto. Jie neneigia valdovo dovanų ir jo paties. Senelis Jonas aiškiai pastebi, kad „mes esame pasiruošę priimti iš tavęs, valdove, bet kokią pagalbą, jei tik dosnioje tavo rankoje matysime Kristaus ranką. Tačiau jie turi šitą ranką *matyti*. Jie turi jausti, kad žemės valdovai kalba ir veikia ne savo vardu, bet vardu To, kuris yra karalių Karalius ir valdančiųjų Valdovas. Jeigu jie tokie yra, jeigu jų žodžiuose bei darbuose yra regimas Kristus, tuomet jie yra simboliai Kristaus Karaliaus, tuomet jie yra Jo pirmatakai ir kelio ruošėjai garbingajam Jo atėjimui, kuris įtvirtins amžinąją bei visuotinę tiesos, meilės ir šventumo karalystę.

Todėl Kristui ištikimi krikščionys reikalauja ženklo, kuris paliudytų žemės valdovų kristocentrinį pobūdį, jų valdžios bei galios ryšį su šios valdžios bei galios šaltiniu. Senelio vyskupo Jono lūpomis jie reikalauja viešai išpažinti Jėzų Kristų, įsikūnijusį, gimusį, kentėjusį, mirusį, prisikėlusį ir vėl ateisiantį. Jei šitoks išpažinimo ženklas bus duotas, jis liudys gryną valdovų sąžinę ir nesuteptą jų auką religijai. Tuomet jų dovanos bus priimtos su meile. Tuomet anie žemai pasilikusieji būreliai pakils ir palypės aukščiau, nes bus tikri žengią porą laiptų Kristaus karalystės linkui. Bet jeigu žemės valdovai tokio ženklo neduos, jeigu Kristaus jie viešai neišpažins, tuomet krikščionys pasiliks savuose suoluose, nes patirs, kad

po visa žemiškąja religine pagalba slypi antikristinė dvasia. Tuomet jie šią pagalbą atstums ir pasiryš geriau iškęsti žemės karalių rūstį, negu jų dovanų priėmimu paneigti Kristų.

Solovjovo antikristas senelio Jono reikalavimo nepaklausė ir Kristaus neišpažino. Tuo jis atskleidė save kaip Kristaus priešininką, kaip velnio atstovą ir jo galios vykdytoją. Tai senelis Jonas paskelbė viešai, o popiežius Petras imperatorių ekskomunikavo, kad neklaidintų žmonių. Tuo būdu religinė kaukė antikristui buvo nuimta.

Kristus tad yra kardas, kuris perskiria dvasias. Kristus yra matas, kuriuo yra pažįstama, kas yra iš Dievo, o kas ne. „Kiekviena dvasia, kuri išpažįsta, kad Jėzus Kristus atėjo kūne, yra iš Dievo" (*1 Jn 4, 2*). Kitaip sakant, *kas pripažįsta ir išpažįsta dievažmogiškąją Kristaus pilnatvę, yra iš Dievo; ir priešingai, kas Kristaus kaip Dievo ir Žmogaus nepripažįsta ar neišpažįsta, tas yra antikristas.* Gali jis tikėti Dievą ir Mesiją kaip Solovjovo antikristas ir kaip daugybė jo atstovų pasaulyje; gali jis teikti religijai didelių teisių ir dar didesnės paramos; gali jis net pasiskelbti Bažnyčios globėju bei vadovu; tačiau Jėzaus Kristaus atmetimas nustumia jį į žvėries šalininkų eiles ir jo pastangas paverčia tik priedanga kovai su Avinėliu. Išskirti iš krikščionybės Kristų reiškia išskirti ontologinį jos turinį, paverčiant ją grynai moraliniu santykiu su neaprėžta Aukščiausiąja Būtimi. Kiekvienas antikristas mielai pripažįsta krikščionybei moralinės vertės. Dar daugiau, kiekvienas antikristas laiko ją *vertingiausia* religija žmonijos dorai palaikyti, *socialiniams santykiams* gerinti, taikai bei demokratijai įgyvendinti ir kultūrai kelti. Tačiau nė vienas antikristas nepripažįsta jai *ontologinio* pagrindo, kuriuo yra Jėzus Kristus. Nė vienas antikristas neišpažįsta antgamtinio krikščionybės turinio.

Čia tad ir glūdi tasai rodiklis, kuris apreiškia *tikrąjį* žemiškųjų teisių, galių, dovanų, privilegijų bei pastangų veidą. Čia glūdi tasai matas, kuriuo turi būti išmatuojamos *žemiškosios pasiūlos krikščionims* ir pačių krikščionių darbai. Ne teorinis Dievo ar gėrio pripažinimas yra Avinėlio žymė, ne teisinė ar medžiaginė parama religijai yra Dievo dvasios apraiška, bet Kristus: Jo pripažinimas ir išpažinimas, antgamtinio krikščionybės pobūdžio teigimas, jos dieviškosios pasiuntinybės pagarba. Norint tad atskleisti tikrąjį žemiškųjų pastangų bei darbų veidą, reikia juos išmatuoti pačiu Kristumi. *Santykis su Kristumi at-*

skleidžia tiek atskiro asmens, tiek ir ištiso istorijos tarpsnio dvasią.

Todėl dabar ir klausiame: kaip Kristų pergyvena antikristinė dvasia? Kokie yra jos santykiai su dievažmogiškąja Jo pilnybe? Atsakymas į šiuos klausimus paaštrins žvilgį žemės gyvenimui įvertinti ir sykiu mūsajam amžiui giliau suprasti.

Istorinio Kristaus buvimo antikristinė dvasia šiandien neneigia. Renano ir Strausso sukelta audra yra pasibaigusi visišku pralaimėjimu: istorinė Kristaus asmenybė ne tik kad nebuvo sugriauta, bet dar labiau nuskaidrėjo, kaip nuskaidrėja dangus po didelio lietaus. Gili Solovjovo įžvalga galėjo ramiai savo antikristą apibūdinti kaip tokį, kuris „pradžioje nebuvo priešiškai nusiteikęs Jėzaus atžvilgiu; jis pripažino mesianiškąją Jo reikšmę ir Jo vertę". Tai buvo gili Solovjovo nuojauta, kad istorinio Kristaus buvimo neigimas yra trumpaamžis ir kad jokių gilesnių pėdsakų žmonijoje jis nepaliks. Todėl savo antikristą jis ir padarė tikinčiuoju Kristų kaip istorinę asmenybę, net kaip Dievo Siųstąjį. Tuo Solovjovas norėjo pasakyti, kad Kristaus istoriškumo neigimas, kuris buvo jo metu toks gyvas, negali patenkinti stipraus proto žmonių; kad jis yra tik naivi pastanga, didesnio dėmesio neverta ir net nekenksminga. Jo antikristas, didelių gabumų ir plataus išsilavinimo žmogus, negalėjo būti įjungtas į Renano ar Strausso pasekėjų eiles. Jis turėjo išlikti ligi galo subrendęs — net savo nusistatyme Kristaus atžvilgiu. Ir čia Solovjovas nesuklydo. Pusei šimto metų praėjus, Kristaus istoriškumas pasidarė visų pripažįstamas. Dėl to šiandien yra neigiamas kitas Kristaus atžvilgis, būtent: *šiandien yra neigiamas Kristus kaip Pirmasis ir Paskutinysis.*

Kas tuo norima pasakyti, paaiškina mums Solovjovas tolimesniu savo antikristo apibūdinimu. Antikristas, kaip sakyta, Kristų pripažino. Jis nelaikė jo legenda, bet tikru istoriniu žmogumi. „Tačiau iš esmės jis matė Jame tik didįjį savo pirmataką. Dorinis Kristaus žygis ir Jo absoliutinis vienkartiškumas šiai savimeilės apakintai dvasiai buvo nesuprantami. Jis įrodinėjo: „Kristus yra pirmiau atėjęs, negu Aš pasirodau kaip antrasis. Bet tai, kas yra paskesnis laiko atžvilgiu, yra pirmesnis esmės atžvilgiu. Aš ateinu paskutinis, ateinu istorijos gale kaip tik todėl, kad esu atbaigėjas ir galutinis išganytojas. Anasis Kristus yra tik mano pirmatakas. Jo pašaukimas buvo

skelbti mano pasirodymą ir jį paruošti". Kitaip sakant, *antikristinė dvasia, nors ir pripažindama Kristaus istoriškumą, mėgina regėti jame tiktai pirmataką.* Čia neturi reikšmės klausimas, *kieno* pirmataku Kristus yra laikomas. Solovjovo antikristas Jį laikė *savo* pirmataku; kadangi buvo didelio proto ir aukštos doros žmogus, tai kaip tik dėl šių savybių jis įsikalbėjo esąs „savos rūšies vienintelis Dievo sūnus". Mūsų amžius vis labiau linksta laikyti Kristų *dorinės tvarkos* pirmataku, kuris padėjęs pagrindus dabartinei žmonijos dorovei, socialinei jos santvarkai, demokratijai ir net pasaulio taikai. Tai, ką žmonija per du tūkstančius metų išugdė, išvystė, tobulino, visa tai buvo Kristaus pradėta. Kristus esąs dabartinio išsivystymo pirmatakas.

Todėl šiandien ne vienas mielai atsigrįžta į Evangeliją ir joje ieško įvairiopų užuomazgų, kurios atskleistų žmonijos kelią į dabartį. Ne vienas kalba, kad europinės, o per ją ir kitų žemynų kultūros pagrinduose glūdi graikų, romėnų ir Kristaus dvasia. Graikai davę Europai filosofiją, romėnai teisę, Kristus dorovę ir religiją. Šis glaudus trejetas išsivystęs amžių eigoje į dabartinę nuostabią kultūrą. Kristus esąs sudedamoji mūsosios kultūros dalis. Jis esąs jos pirmatakas; tiesa, ne vienintelis, tačiau vienas iš pagrindinių. Ir ši Kristaus kaip pirmatako mintis vis labiau apvaldo šiandienos sąmonę. Išskyrus komunistus, dabar beveik visi pripažįsta, kad Kristus yra buvęs ir dorinių, ir visuomeninių, ir tautinių, ir net tarptautinių santykių pirmatakas. Jis nurodęs, kas turįs būti žmogus žmogui. Prancūzų revoliucijos „laisvė, lygybė ir brolybė" buvusios tiktai artimo meilės atbaigimas ir tikrovinis jos išreiškimas. Šiandien artimo meilės dėsnis esąs įrašytas visose konstitucijose. Kristaus pradėta kova už žmogų esanti įvykdyta. Šiuo atžvilgiu Solovjovas buvo iš tikro įžvalgus tolregys, kad savo antikristo santykius su Kristumi jis pagrindė *pirmatako idėja.* Nuo Kristaus kaip legendos antikristinė dvasia perėjo prie Kristaus kaip pirmatako. Solovjovo antikristo nusistatymas Kristaus atžvilgiu virto mūsų amžiaus nusistatymu.

Tačiau kas gi yra savo esmėje ši pirmatako idėja? Kodėl ji yra mielai priimama ir skelbiama net pasaulio valdovų lūpomis? Argi pasaulis jau būtų iš tikro supratęs, kad Kristus yra Pirmasis, kaip apie Jį sako Apreiškimas (plg. *Apr 22, 12*)? Šitaip manyti reikštų būti suviliotam antikristinės priedangos, po kuria glūdi vienas iš būdų

Kristui paneigti. *Pirmatako idėja yra Kristaus kaip Paskutiniojo ir tuo pačiu kaip Dievo paneigimas.* Kas yra pirmatakas ir koks yra jo vaidmuo, atskleidė mums šv. Jonas Krikštytojas, apibūdindamas savo santykius su Kristumi: „Po manęs ateina galingesnis už mane" (*Mk 1, 7*), „Reikia, kad jis augtų, o aš eičiau mažyn" (*Jn 3, 30*). Šiuose žodžiuose kaip tik ir glūdi kiekvieno pirmatako esmė. *Pirmatakas yra būsimosios tikrovės šauklys ir jos ženklas, bet jis pats ši tikrovė nėra.* Jis pats jos nekuria. Jis tik skelbia, kad ji bus sukurta kito, galingesnio už jį. Jis ruošia jai kelią, bet pats šiuo keliu neina. Jis ją simbolizuoja, bet pats savyje *tikroviškai* jos neturi. Jis krikštija tik vandeniu, vadinasi, pradu, kuris valo, bet kuris pats nepasilieka. *Pirmatako uždavinys yra išnykti įsiliejant į jo skelbiamą ir paskui jį ateinančią tikrovę.*

Kai Kristus, Jono pakrikštytas, pradėjo savo pasiuntinybę, tuojau žmonės nusigrįžo nuo Jono ir nuėjo paskui Jį. Tada Jono mokiniai nuliūdo, matydami savo mokytojo darbų galą ir sykiu nesuprasdami pirmatako vaidmens. Jie atėjo pas Joną ir sakė: „Rabi, tas, kurs su tavimi buvo anapus Jordano, apie kurį tu liudijai, štai dabar krikštija, ir visi eina pas Jį" (*Jn 3, 26*). Tada Jonas atsakė, kad tai kelia jam ne liūdesio, bet kaip tik džiaugsmo, nes tuo būdu jis regi savo pašaukimą įvykdytą. Jis buvo Viešpaties siųstas pirma Kristaus, kad taisytų šiam kelią. Jeigu žmonės eina pas Jėzų iš Nazareto, reiškia, kelias į Jį yra jau nutiestas, ir Jono pasiuntinybė baigta. Kaip sužadėtinio draugas džiaugiasi sužadėtinio laime, taip ir pirmatakas džiaugiasi paskui jį ateinančiojo pasisekimu. „Tokio džiaugsmo aš pilnai patyriau",— pasakė Jonas savo mokiniams pridurdamas: „Reikia, kad Jis augtų, o aš eičiau mažyn" (*Jn 3, 29—30*). Reikia, kad pirmatakas išnyktų, įsijungtų, ištirptų jo paties paskelbtoje ir nurodytoje ateityje. Tai yra jo prasmė ir jo veiklos pabaiga. Pirmatakas niekad nėra savarankiškas. Jis gyvena būsimos tikrovės gyvybe ir švyti jos šviesa.

Šitoks tad pergyvenimas glūdi Kristaus kaip pirmatako sampratoje. Jeigu Kristus yra mūsosios kultūros pirmatakas, Jis yra joje paskendęs ir išnykęs. Tiesa, Jis buvo jos šauklys, bet Jis pats jos nesukūrė. Jis buvo tik jos ženklas bei simbolis. Jis skelbė naujo amžiaus atėjimą. Tačiau Jis pats šiuo naujuoju amžiumi nebuvo. Jis pats neįvedė nei krikščioniškosios dorovės, nei demokratinės santvarkos, nei meile pagrįstų socialinių santykių. Todėl

Jis savo šviesą gauna ne iš savęs, bet iš dabartinio kultūros aukščio. Kristus kaip pirmatakas gali būti suprastas ir įvertintas tik ryšium su visa istorijos eiga. Istorinis vyksmas yra Kristų pralenkęs: jis yra išaugęs, o Kristus sumažėjęs. Ryšium su dabartine kultūra mes prisimename Kristų tik tiek, kiek prisimename šv. Joną Krikštytoją ryšium su Kristumi. Kristus virsta tik vienu istorinio mūsų išsivystymo narveliu.

Todėl Solovjovo antikristas teisingai galvojo, kad jeigu Kristus yra pirmatakas, tai Jo prasmė glūdi paruošiamajame darbe. Jis istorinio vyksmo neatbaigia, bet jį tik paneigia. *Atbaiga niekados neglūdi pirmatako rankose.* Istorijai atbaigti ateina kiti veiksniai, galingesni už pirmataką. Solovjovo antikristas tokiu atbaigėju laikė save. Dabartinis pasaulis juo laiko kultūros išsivystymą, vis labiau aštrinantį dorinę žmonijos sąmonę, vis labiau keliantį vienybės bei taikos reikalą, vis labiau stumiantį žemę į visuotinę sandorą. Kiekvienu tačiau atveju pasaulio atbaigimas nebėra Kristaus rankose. Kristus buvo tik pirmatakas. Išsivystydama istorija jį pralenkė ir paliko toli užpakalyje — už dviejų tūkstančių metų, kaip ji paliko Romos teisę, Hipokrato mediciną, arabų matematiką, Hanibalo strategiją. Tiesa, visų šių pirmatakų idėjos gyvena ir šiandien. Bet jos yra jau įimtos į aukštesnę tikrovę, į aukštesnę visumą, kuri yra jau nebe pirmatakų, bet viso istorinio išsivystymo vaisius. Kristaus idėjos šiandien taip pat yra gyvos. Tačiau ir jos yra jau įjungtos į aukštesnius vienetus, į galingesnes tikroves, negu Jis pats buvo skelbęs ir gal net tikėjęs. Jeigu Kristus yra dabartinės istorijos pirmatakas, tai ši istorija kaip tik ir buvo tasai už jį galingesnis pradas, kuris turėjo ateiti. Todėl istorija augo, o Kristus ėjo mažyn.

Šitokios išvados *būtinai* plaukia iš Kristaus laikymo pirmataku. O jos plaukia todėl, kad Kristaus kaip pirmatako sampratoje yra išskiriamas Kristus *kaip Paskutinysis*, kaip viso ko pabaiga, kaip Omega (plg. *Apr 22, 13*). Kristus yra ne pirmatakas, bet Pirmasis ir Paskutinysis, pradžia ir galas. Jis yra ne naujos tikrovės šauklys ar ženklas, bet *pati šita tikrovė*, jos pradžia, jos išsiskleidimas ir jos pabaiga. Jo žygis skleidžiasi istorijoje. Jis ir pats tai yra skelbęs, palygindamas savo karalystę su garstyčios grūdeliu, kuris „yra mažiausias tarp visų sėklų", bet „iš jo darosi medis, taip kad dangaus paukščiai atskrenda ir gyvena jo šakose" (*Mt 13, 32*). Tačiau šis skleidimasis

vyksta ne istorinio vyksmo dėsniu, bet paties Kristaus galybe per Šventąją Dvasią. Kaip grūdas, pasėtas į žemę, auga ir gyvena ne žemės, bet savo paties gyvybe, taip ir Kristaus Bažnyčia. Žemė teikia grūdui tik medžiagos, tik sąlygų anai vidinei grūdo jėgai veikti. Taip ir istorija ryšium su Bažnyčia. Istorija yra tik scena, kurioje vyksta Kristaus drama. Pasaulis yra tik Bažnyčios dirva. Ji gali būti derlinga ir akmeninga. Kristaus sėkla gali kristi ant kietai suminto kelio, tarp uolų, tarp erškėčių, į trąšią dirvą (plg. *Mt 13, 4—7*). Tačiau kiekvienu atveju ši sėkla krinta *iš viršaus*. Kiekvienu atveju ji yra ne kelio, ne uolos, ne erškėčių ir ne trąšios dirvos gaminys. Kiekvienu atveju joje slypi *visas* būsimasis medis. Sėkla nėra medžio pirmatakas. Sėkla yra *pats* medis: jo pradžia ir jo galas. Tasai, kuris jį laisto ir tręšia, nėra aukštesnis už jį. Jis nėra ana būsimoji tikrovė, kuriai sėkla būtų tik šauklė ir žadintoja. *Sėkla* yra ši tikrovė, *visa* tikrovė, aukštesnė ir už vandenį, kuriuo ji laistoma, ir už trąšas, kuriomis maitinama.

Kristus nepalygino savo Karalystės su Romos imperija, Romulo pradėta miesto įkūrimu ir visos eilės amžių išvystyta ligi didžiulės sudėtingos valstybės. Jis palygino savo žygį su garstyčios grūdu, su raugu, vadinasi, su tokiais pradais, kurie skleidžiasi savo pačių vidine galia. Tai *gamtinio* išsivystymo dėsnis. Kultūros darbai neauga tarsi sėklos, nes jų kiekvienas yra užbaigtas savyje. Kultūros kūriniai išsivysto nuolatiniu jų iš naujo sukūrimu. Senesnieji čia tarnauja kaip pavyzdys, kuris kultūros vyksmo yra peržengiamas ir paliekamas kaip istorinė retenybė. *Ontologinės tapatybės kultūros vyksme nėra.* Ji yra tik gamtoje ir antgamtėje. Todėl ir Kristaus Karalystė auga ne kultūros būdu, vadinasi, ne nuolatiniu jos sukūrimu iš naujo istorijos vyksme, bet gamtos būdu, sėklos būdu, veikiant visados tai pačiai vidinei jėgai. Kristaus Karalystė nėra skirtinga nuo Kristaus, kaip Romos imperija buvo skirtinga ir nuo Romulo, ir nuo Cezario, ir nuo Augusto, ir nuo Juliano, kurie ją ugdė, brandino ir gynė. *Kristaus Karalystė yra pats Kristus.* Ji bręsta ne pasaulio istorijos saulėje, bet Šventosios Dvasios kaitroje. Ją tęsia ne Petras, Paulius, Titas, Grigalius ar Pijus, bet *pats Kristus.* Tiesa, popiežiai ir vyskupai yra Kristaus atstovai žemėje. Bet jie yra *atstovai,* o ne nauji veikėjai; jie yra sąmoningi bei laisvi įrankiai, o ne savarankiški kūrėjai. Visa Kristaus religija yra pilna Jo paties bu-

vimo: pilna savo hierarchijoje, savo sakramentuose ir savo moksle. Kristus moko, Kristus valdo, Kristus pašventčia.

Čia kaip tik ir glūdi pagrindinis Bažnyčios skirtumas nuo bet kurio žmogiškojo kūrinio, kuriame jo autoriaus asmeninio buvimo nebėra ir būti negali. Kiekvienas kūrinys išreiškia jo kūrėją tik ženklo pavidalu, tik simboliškai. Kultūroje kūrinys tik reiškia kūrėją, bet jis nėra pats šisai kūrėjas. Tuo tarpu *Bažnyčia yra Kristaus tikrovė.* Bažnyčia nėra Kristaus simbolis ar figūra, kaip, sakysime, Nojaus arka yra Krikšto figūra. *Bažnyčia yra Kristaus egzistencija istorijoje.* Todėl niekas negali plėsti šios egzistencijos be Jo paties. Niekas negali būti aukštesnis už ją, į ką ji būtų įimta ir panerta. Pats Kristus Bažnyčią pradeda, veda ir atbaigia. Jis yra ne josios pirmatakas, bet Jis pats yra Bažnyčia, pati bažnytiška istorinė tikrovė, pats su Dievu sujungtasis ir atpirktasis kosmas. Tarp Kristaus ir Bažnyčios nėra skirtumo, kaip nėra skirtumo tarp sėklos ir medžio gyvybių. Kristus yra asmeninėje tikrovėje sutelktoji *Bažnyčia*, o Bažnyčia yra istorinėje tikrovėje išsiskleidęs *Kristus.*

Laikyti tad Kristų pirmataku reiškia įjungti Bažnyčią į istorinį vyksmą, suprasti jos išsiskleidimą ne kaip Šventosios Dvasios, bet kaip žemės amžių veikimo padarą, pastatyti ją toje pačioje plotmėje su visais kitais žmogaus kūriniais; kitaip sakant, teigti grynai žmogiškąjį, kultūrinį Bažnyčios pobūdį. Štai kokia prasme pirmatako idėją paneigia Kristaus dieviškumą. *Būti pirmataku yra esminis žmogaus pašaukimas.* Dievas niekados nėra pirmatakas. Dievas yra visas visados kartu. Po pirmatako mintimi glūdi Dievybės išskyrimas. Kas laiko Kristų pirmataku, paneigia Jį kaip Dievą. Kristus kaip pirmatakas yra Kristus tiktai kaip žmogus: genialus žmogus, didžios širdies, gilios įžvalgos, puikaus gyvenimo pažinimo, bet vis tiek *tiktai* žmogus. Jis tikrai yra istorijoje buvęs, tikrai nuo žydų kentėjęs ir miręs. Tačiau tuo Jo asmeninis veikimas ir baigėsi. Istorijoje Jis gyvena tik savo kūriniu, kaip ir visi kiti žmonės. O šis Jo kūrinys, vadinamas Bažnyčia, taip pat yra žmogiškas, vadinasi, palenktas visiems istoriniams dėsniams ir visoms istorinėms sąlygoms. Jis išsivysto taip, kaip ir kiekvienas žmogaus veikalas. Istorija yra už jį aukštesnė. Istorija jį keičia, papildo, pataiso, patobulina ir pritaiko.

Ir čia mums staiga pasidaro aišku, kodėl pirmatako mintis dabartiniam pasauliui yra taip priimtina ir kodėl ji šiandien taip mielai skelbiama. Pasaulis, atrodo, gręžiasi į Kristų, gręžiasi net tie, kurie nesivadina krikščionimis. Tačiau jie gręžiasi į *Kristų—žmogų*. Jie gręžiasi į Bažnyčią kaip į kultūrinį istorinio išsivystymo padarą. Jie mato joje tik prigimtą sveikų žmogaus galių susitelkimą. Kristaus Dievybė ir Bažnyčios antgamtiškumas jų sąmonėje yra išnykę. Nė vienas iš anų pasaulio valdovų, kurie pastaraisiais metais yra kalbėję apie krikščionybę, neišpažįsta Kristaus—Dievo, įsikūnijusio, kentėjusio, mirusio, prisikėlusio ir vėl ateisiančio. Nė vienas iš jų nepripažįsta Bažnyčios dieviškąja institucija, pačiu Kristumi. Bet nuostabiausia, kad mes laikytume *netaktu* tokio išpažinimo reikalauti. Mes išsišokėliu vadintume tą, kuris, sakysime, žmogaus teisių konferencijoje, kadangi šios teisės yra formuluojamos Evangelijos žodžiais, pareikalautų — senelio vyskupo Jono pavyzdžiu — išpažinti ir šių teisių pagrindą bei nešėją — *Jėzų Kristų*. Iš tikro mes taip pasielgdami parodytume, kad neturime mato įvertinti žemiškosioms pastangoms, dovanoms ir galioms; kad neturime mato atskirti dvasioms ir nejaučiame, kaip Kristus yra perskiriamas ir kaip dievažmogiškoji Jo pilnatvė yra ardoma. Kristaus perskyrimas pirmatako mintimi yra įvykdomas nepaprastai griežtai. Jo Dievybės paneigimas darosi labai ryškus. Jo paties ir Jo žygio nutraukimas į žmogiškąsias kultūrines sritis yra nepaneigiamas. Ir vis dėlto mes patys ne kartą šia mintimi žavimės, ją kartojame ir džiaugiamės, kad pasaulis tiek daug dabar apie Kristų kalba. Todėl antikristinė dvasia ir naudojasi mūsų žvilgio aptemimu. Ji nuolatos kalba apie krikščionybę, apie jos vertybę bei reikšmę dorovei, visuomenei, demokratijai, mokslui, menui, nutylėdama patį Kristų arba skelbdama Jį kaip pirmataką, bet anaiptol ne kaip Pirmąjį ir Paskutinįjį, ne kaip Alfą ir Omegą. Savo esmėje tad visa ši kalba yra slibino kalba, ir *pirmatako idėja yra antikristinė dabarties idėja*. Solovjovas gerai suprato šios idėjos gelmes, todėl ją ir įglaudė į antikristo nusistatymą Kristaus atžvilgiu.

3. PRISIKĖLIMO NEIGIMAS

Su Kristaus kaip pirmatako teigimu esmingai siejasi Jo prisikėlimo neigimas. Solovjovo antikristas, išmąstęs

ligi galo mintį, jog esąs paskutinysis ir todėl aukštesnis už Kristų, o Kristus esąs tik jo pirmatakas, vis dėlto negalėjo visiškai nurimti ir į šią mintį tvirtai atsiremti. Loginis dėsnis, kad „kas yra paskesnis laiko atžvilgiu, yra pirmesnis esmės atžvilgiu", jo nepatenkino. Jį vis dar kankino abejonė: „O jeigu vis dėlto Jis yra ne mano pirmatakas, bet Tikrasis, Pirmasis ir Paskutinysis!" Tačiau kokiu atveju Kristus gali būti pradžia ir galas, Alfa ir Omega? Tik tokiu, jeigu Jis yra *gyvas,* jeigu Jo mirtis ant kryžiaus buvo ne galutinė, bet tiktai praeinanti, jeigu ji buvo pergalėta; kitaip sakant, jeigu Kristus yra prisikėlęs. Apie mirusį ir nebeprisikėlusį Kristų galima kalbėti tik kaip apie pirmataką, kuris buvo ir praėjo, bet kurio *asmenine egzistencija* dabartyje nebėra. Jis gyvena istoriniame atminime, raštuose, savo paskelbtoje religijoje, tačiau tik simboliškai, nebe tikroviškai, kaip kiekvienas kitas kūrėjas savame kūrinyje. *Neprisikėlimas paneigia asmeninę Kristaus egzistenciją Bažnyčioje ir išjungia Jį iš istorinės tikrovės.* Ir atvirkščiai, jeigu Kristus nugalėjo mirtį, jeigu Jis prisikėlė, tada Jis gyvas per amžius; tada Jis gyvena savo religijoje ne simboliškai, bet savo asmeniu; tada Jo veikimas istorijoje yra ne atsiminimas, bet nuolatinė dabartis. Prisikėlimas yra ženklas, iš kurio galime pažinti, kas yra Kristus: ar tik praėjęs pirmatakas, ar visados esąs Pirmasis ir Paskutinysis.

Todėl Solovjovo antikristas suabejojęs, kad galgi Kristus vis dėlto yra daugiau negu tik pirmatakas, padaro labai logišką išvadą: „Tokiu atveju Jis turi būti gyvas". Ir čia staiga jam paaiškėja būdas šiai abejonei galutinai pašalinti. Antikristas sušunka savo neapykantoje: „Ne, Jo nėra tarp gyvųjų; nėra ir nebus! Jis neprisikėlė! Neprisikėlė! Neprisikėlė! Jis supuvo kape kaip niekingiausias padaras". Supuvęs Kristus, be abejo, gali būti tik simboliškai vadinamas pradžia ir pabaiga. Įsijungęs į niekingiausio padaro likimą ir jo nepergalėjęs, Jis gali būti tik visuotinio išganymo *šauklys,* bet anaiptol ne pats Išganytojas. Tokiu atveju kiekvienas, kuris ateina po Kristaus, teisėtai gali apie save manyti: galgi jis esąs anas aukštesnysis ir paskutinysis. Prisikėlimo tikrovės paneigimas yra pats griežčiausias Kristaus dieviškumo atmetimas ir sykiu Jo nustūmimas į pirmatakų eiles. Štai kodėl Solovjovo antikristas ir griebiasi šios paskutinės bei sėkmingiausios priemonės. Tuo jis anaiptol dar nepaneigia savo tikėjimo Jį esant Mesiją. Mesijas juk yra

ne kas kita kaip Dievo siųstasis. Kodėl tad Kristus negalėtų būti tokiu Viešpaties siųstuoju? Dievas yra siuntęs į pasaulį ne vieną pranašą ir ne vieną šventąjį. Kodėl Kristus negalėtų būti vienas iš ilgos eilės šių Dievo pasiuntinių? Tačiau vienas yra dalykas būti Dievo siųstuoju, o visai kitas būti *pačiu Dievu*. Solovjovo antikristas neneigia, kad Kristus yra Mesijas; jis tik neigia, kad šis Mesijas yra sykiu ir Dievo sūnus. O kad Jis nėra Dievo Sūnus, tai rodo, kad Jis neprisikėlė, kad supuvo kape kaip visi pranašai ir šventieji. Tikėjimas Kristų esant Mesiją yra esmėje tas pat, kas ir Jo laikymas pirmataku. Štai kodėl šis tikėjimas antikristinėje sąmonėje gražiai susiderina su griežčiausiu Kristaus paneigimu paneigiant Jo prisikėlimą. Ir štai kodėl antikristas nebijo tikėti Mesiją, neišsižadėdamas tuo nei savo savimeilės, nei savo pastangų pakilti aukščiau už Kristų. Kiekvienas mesijas juk gali būti pralenkiamas. Kiekvieną valandą Dievas gali siųsti kitą, galingesnį už buvusįjį. Nepralenkiamas yra tik tas, Kuris yra *visados*, kuris yra Pirmasis ir Paskutinysis, kuris pats yra Dievas.

Vadinasi, ne tikėjimas Kristų—Mesiją yra tikroji krikščioniškosios sąmonės žymė, bet *tikėjimas Kristaus prisikėlimą*. Ir atvirkščiai, Kristaus prisikėlimo neigimas yra neklystamas antikristinės dvasios ženklas. Religiškai galvojant, amžinasis Dievo priešas juk puikiai žino, kad Kristus yra prisikėlęs. Bet to jis niekad nepripažįsta ir pasauliui neskelbs. Jis gali pripažinti Kristaus istoriškumą, Jo mesianiškumą, Jo begalinę įtaką pasaulio istorijai, bet jis niekados nepripažins Jo prisikėlimo. Antikristas gali dalyvauti mūsų Kalėdose ir stovėti prie prakartėlės; jis gali giedoti su mumis „Verkite, angelai" Didįjį Penktadienį; tačiau jis niekad nedalyvaus Velykų procesijoje ir niekad nedžiūgaus su mumis „Linksmos dienos" tonais. Pripažinti prisikėlusį Kristų reiškia pripažinti Jį anuo Vieninteliu, kuris buvo, kuris yra ir kuris turi ateiti; reiškia Jį pagarbinti ir Jam nusilenkti. Tai gali padaryti net ir labiausiai nusidėjęs krikščionis. Bet to negali padaryti „nesuteptos dorovės" antikristas. Prisikėlimo idėja yra kalavijas, kuris perskiria dvasias.

Būdinga tad yra stebėti, kaip labai mūsų dienomis ši idėja yra prigesusi. Šiandien kartojasi iš esmės ta pati scena, kuri įvyko graikų areopage prieš du tūkstančius metų. Atėjęs į Atėnus, šv. Paulius ginčijosi miesto aikš-

tėje su epikūrininkais ir stoikais. Vieni jį laikė tik plepiu, bet kiti norėjo, kad jis išdėstytų savo mokslą garbingiems Atėnų piliečiams. Todėl „nutvėrę jie nuvedė jį į areopagą sakydami: „Ar galime žinoti, koks tas naujas mokslas, kur tu skelbi" (*Apd 17, 19*). Atsirėmęs į pastebėtą aukurą su įrašu „Nežinomam Dievui", jis kalbėjo, kad Dievas „negyvena savo rankų darbo šventyklose nei žmonių rankomis aptarnaujamas, lyg kad ko nors Jam reikėtų" (*17, 24—25*). Žmogus Dievui nieko negali pridėti. Priešingai, „Dievas pats duoda visiems gyvybės, kvapo ir visa" (*t. p.*). Jis sukūrė žmonių giminę; Jis nustatė istorijos vyksmą; Jis įdiegė žmogui troškulį Jo ieškoti. Jis apima visa: „Jame gyvename, judame ir esame" (*17, 28*). Tuo būdu žmogus yra dieviškas: „Mes esame Jo giminės" (*t. p.*). Bet „būdami Dievo giminės, neturime manyti, kad Dievybė esanti panaši į auksą ar sidabrą, ar akmenį, ar dailės ir žmogaus minties padarą" (*17, 29*).

Kame čia glūdi tasai naujas mokslas, kuriuo graikai buvo susidomėję? Iš tikro ligi šiol šventasis Paulius nepaskelbė jiems dar nieko esmingai naujo, ko jie būtų nežinoję. Kad Dievas yra pasaulio kūrėjas, mokė jau Platonas. Kad Viešpats negyvena rankų darbo šventyklose, skelbė jau Sokratas, nurodydamas į vidinį dievybės pobūdį, ir Aristotelis, nukeldamas Dievą į nepasiekiamas anapusines sritis. Kad Dievas persunkia mūsų būtį, tai buvo sena mintis, Rytų mąstytojus nuvedusi net ligi panteizmo. Kad mes esame Dievo giminės, buvo graikų poetų mintis, ką pripažino ir pats Paulius (plg. *Apd 17, 28*). Taigi Pauliaus iškeltos Dievo kūrybiškumo, Jo transcendentiškumo, Jo visur buvimo, žmogaus panašumo į Dievą idėjos buvo graikams daugiau ar mažiau žinomos. Jose dar neslypėjo ana Didžioji Naujiena, kurios tarnybai Paulius atsidėjo, kurios skelbti jis atvyko į Atėnus ir už kurią jis vėliau padėjo savo galvą.

Bet kaip tik todėl, kad jis iš esmės nieko naujo nepaskelbė, graikai mielai jo klausėsi. Kasdienybėje jie buvo įpratę dievybę regėti šventyklose ir stabuose, atsieti ją nuo savo gyvenimo, perskirti žmogų ir Dievą. Todėl jiems buvo įdomu dar sykį išgirsti tai, ką anksčiau buvo jiems sakę patys didžiausi jų išminčiai. Paulius jiems atrodė esąs vienas iš jų ilgos eilės filosofų, kuriais Graikija pasiliko nemirtinga pasaulio istorijoje. Šie filosofai kaip tik ir buvo mėginę ieškoti aukštesnio žmogaus ryšio su Dievu. Jie buvo mėginę duoti dvasingesnę Dievo

sampratą. Ir štai Pauliaus žodžiuose prabilo senoji graikiška išmintis. Pauliaus teologija buvo jiems įdomi, nes virto senųjų ilgesių prisiminimu. Todėl jie jos ir klausėsi.

Bet štai Paulius galop eina prie pačios Naujienos. Visa tai, ką jis ligi šiol graikams buvo skelbęs, buvo tik įvadas ir pasiruošimas. Jau besiginčydamas miesto aikštėje, jis buvo apie šią Naujieną užsiminęs, „nes jis skelbė jiems Jėzų ir prisikėlimą" (*17, 18*). Atvestas į areopagą ir išdėstęs savo pažiūras į Dievą, Paulius priėjo prie pačios savo mokslo esmės. Jis paragino visus daryti atgailą, nes ateina diena, kada „Viešpats teis žemės rutulį teisingai per Vyrą, kurį paskyrė. Jis padarė Jį patikimą visiems, prikeldamas iš numirusiųjų" (*17, 31*). Šiuose žodžiuose graikai staiga išgirdo tai, kas jiems buvo *visiškai nauja*. Jie išgirdo, kad Dievas yra paskyręs Vyrą teisti pasauliui ir kad šis Vyras buvo miręs ir prisikėlęs. *Prisikėlimas graikams ir buvo ana didžioji, dar niekada negirdėta Naujiena.* Bet kaip tik šios naujienos jie negalėjo pakelti. „Išgirdę apie mirusiųjų prisikėlimą, vieni ėmė tyčiotis, o kiti sakė: „Paklausysime tavęs apie tai kitą kartą" (*17, 32*). Pauliaus žodis nutrūko. Nieko nelaimėjęs, „jis išėjo iš jų tarpo" (*17, 33*). Atitrauktos mintys apie Dievą graikams buvo priimtinos. Bet miręs ir prisikėlęs Jėzus jiems atrodė esanti nesąmonė.

Ši scena kaip tik ir išreiškia visą dabarties nusistatymą prisikėlimo atžvilgiu. Dabartinis pasaulis mielai klauso mūsų atitrauktų svaičiojimų apie Dievą ir Jo apvaizdą, apie reikalą sudvasinti Dievo sąvoką ir nerišti Jo su praeinančiais žemės pavidalais, apie mūsų vidines sąsajas su Dievybe, apie dieviškąjį pradą, gyvenantį žmogaus viduje. Bet kai tik nurodome, kad šis ryšys, nesuardomas ir nepaneigiamas, yra Jėzuje Kristuje; kad dieviškasis pradas niekur kitur tiek žmogaus neperskverbė, kaip Jėzuje Kristuje; kad niekas kitas Dievo taip skaidriai neapreiškė, kaip Jėzus Kristus; dar daugiau, kai pradedame teigti, kad Jėzus iš Nazareto yra tikras Dievas ir tikras žmogus, kad Jis įsikūnijo, gimė, mirė ir prisikėlė, kad Jis vėl ateis, bet šį sykį jau teisti pasaulio; kai visa tai pradedame skelbti, dabartinis pasaulis pradeda arba tyčiotis, arba mandagiai pastebi, kad šią valandą jis neturįs laiko klausyti tokių savyje labai įdomių pasakojimų. Prisikėlimo idėja dabarties sąmonėje nevaidina jokio žymesnio vaidmens.

Nuostabu, kad net ir tarp krikščionių ji yra apsitrynusi ir apsiblaususi. Dabartiniai krikščionys nebegyvena tokiu karštu prisikėlimo tikėjimu kaip pirmaisiais amžiais. Jiems keistokai skamba šventojo Pauliaus teigimas: „Jei Kristus neprisikėlė, tai mūsų skelbimas yra tuščias, tuščias ir jūsų tikėjimas" (*1 Kor 15, 14*). Jiems atrodo, kad šis posakis esąs truputį per griežtas. Jie beveik linktų manyti, kad krikščionybę būtų galima išgelbėti ir Kristaus supuvimo atveju. Tuo tarpu pirmiesiems krikščionims ši tiesa buvo pats jų religijos pagrindas. Jie aiškiai jautė, kad prisikėlimo tikrovė atidaro naują istorijos tarpsnį, kad Sekmadienio rytas yra naujo gyvenimo pradžia. Kristaus prisikėlimas padarė Jį ne tik visados dabartinį, bet sykiu davė naują prasmę visam žemiškajam mūsų keliui. Ligi Kristaus mirtis buvo galutinė. Tiesa, ir senovinis žmogus nujautė, kad kūno atstatymas laikų pabaigoje esąs galimas. Tačiau ši jo nuojauta neturėjo į ką atsiremti. Ji neturėjo laido, kad taip iš tikro įvyks. Kristaus prisikėlimas tokį laidą žmonijai kaip tik davė. Kristus ne tik skelbė, kad mirusieji prisikels, bet ir *pats prisikėlė*. Tuo būdu Jis patvirtino savo pažadą ir padarė nežlungamą. Mirtis po Kristaus yra nebe galutinė, o tik laikinė, tik praeinanti.

Šitas mirties pobūdžio pakeitimas pakeitė sykiu ir visą istorijos prasmę. Žmogaus gyvenimas savo visumoje turėjo būti ištiktas žūties. Tai Kristus aiškiai paskelbė savo pranašyste apie pasaulio pabaigą. Vis dėlto ši žūtis prisikėlimo šviesoje virto tik skaistinančia priemone, o ne žlugimu tiesiogine šio žodžio prasme. Pasaulio sudužimas prisikėlimo akivaizdoje neteko ano sunkios nevilties šešėlio, kuris neatstojamai sekiojo senovinį žmogų ir kuris gražios išraiškos rado graikų filosofijoje ir poezijoje, persunktoje nuo pat Homero giliu liūdesiu dėl šešėlingo anapusinio buvimo. Net Jobas, neturėdamas prisikėlimo sąvokos, skaudžiai dūsauja, kad netrukus turės eiti „į tamsos ir mirties šešėlių šalį, į šalį nejaukią kaip vidurnakčio tamsybės" (*10, 20—22*). Senovinis nusiminimas giliausia prasme kaip tik ir buvo prisikėlimo idėjos stoka. Šv. Paulius teisingai yra pastebėjęs, kad be prisikėlimo „mes esame labiau apgailėtini už visus žmones" (*1 Kor 15, 19*). Joks žygis ir jokia auka neturi gilesnės prasmės, „jei mirusieji nesikelia" (*15, 31*). Tuomet „valgykime ir gerkime, nes rytoj mirsime" (*t. p.*). Tuomet ir pasaulio galas yra tik visuotinis šio neprasmingo gyvenimo užbaigimas.

Tuomet šūkis „valgykime ir gerkime" tinka ir visam istoriniam vyksmui. *Galutinės mirties akivaizdoje istorija pasidaro grynai šiapusinė.* Žmogaus žvilgis krypsta į šią žemę, bet, nerasdamas joje prasmės ir regėdamas viso ko galą, aptemsta ir virsta skausminga nevilties išraiška. Senovinis nusiminimas atsispindi kiekvieno prisikėlimą netikinčio žmogaus akyse. Todėl yra visai suprantama, kodėl pirmieji krikščionys taip stipriai atsirėmė į Kristaus prisikėlimo tiesą. Joje jie regėjo visuotinį išsigelbėjimą iš neprasmės. Jie jautė, kad *prisikėlimas yra esmingai susijęs su žmogaus nemirtingumu.* Jei žmogus yra nemirtingas, jis prisikels; jeigu jis neprisikels, jis nėra nemirtingas; o jeigu jis nėra nemirtingas, tuomet visas jo buvimas yra viena didžiulė neprasmė. Kristaus prisikėlimas laidavo visų prisikėlimą ir tuo pačiu pagrindė tikėjimą žmogaus nemirtingumu. Štai dėl ko pirmieji krikščionys buvo pažymėti džiaugsmo žyme. Žemės gyvenimas jiems nebebuvo nusiminimas bei neviltis, bet tik pasiruošimas būsimajam visuotiniam atnaujinimui. Jis turėjo prasmę, nes jis tapo sujungtas su amžinybe.

Todėl kiekvieną sykį, kai istorijoje silpsta prisikėlimo tikėjimas, atgyja senovinis nusiminimas, nes su šiuo tikėjimu drauge nyksta ir žemiškojo gyvenimo prasmė. Pasidairę po šiandieninį pasaulį, turėsime pripažinti, kad *nusiminimas yra būdingiausia dabartinio žmogaus žymė.* O atsiminę, kad šis žmogus, kaip ir anas areopago graikas, nenori nieko apie prisikėlimą girdėti, suprasime šios žymės kilmę ir jos esmę. Atitrauktas Dievo ir Mesijo pripažinimas žmogaus neišgelbsti, kaip jis neišgelbėjo nė senovinio žmogaus. Neprasmė vis giliau ėda jo širdį. Gyvenimas vis labiau darosi šiapusinis. Žemė virsta vienintele ir galutine tėvyne. Todėl aplinkui ją esti telkiamos visos tokio žmogaus pastangos. Jos tarnybai esti pajungiama ir krikščionybė. Iš jos pradedama laukti laimės jau šioje tikrovėje: žmogaus bei visuomenės išaukl ėjimo, socialinių santykių sutvarkymo, demokratijos įgyvendinimo, gausių šeimų, geros sveikatos, pasisekimo savame amate ir t. t. Antgamtinis jos bruožas yra pamirštamas arba bent nutylimas. Prisikėlimo idėja esti laikoma beveik nesąmone, kurios niekas nedrįsta viešumoje ištarti. Tada ateina antikristas su sava Kristaus kaip pirmatako samprata, pakiša ją į žemę atsigrįžusiam žmogui; jis ją priima, platina, apie ją visur kalba, o naivūs krikščionys džiaugiasi, kad ateina krikščionybės klestėjimo metas.

Prisikėlimo idėjos apsiblausimas yra antikristo laimėjimas tiek atskiro žmogaus, tiek istorinių tarpsnių sąmonėje. Ir priešingai, prisikėlimo idėjos ryškumas, gilus tikėjimas Kristų prisikėlus, savo pergyvenimų sutelkimas aplinkui šį tikėjimą yra krikščionybės stiprumo ženklas, nepaisant kad daugelis iš jos tyčiotųsi ar nenorėtų klausyti jos žodžių. Areopage paskelbta Naujiena apie „Jėzų ir prisikėlimą" yra naujiena visiems amžiams ir visoms tautoms. Ir šia naujiena yra gyvas mūsų tikėjimas.

Antikristo nusistatymas Kristaus—Dievo atžvilgiu yra, kaip matome, griežtai neigiamas. Ši dvasia stengiasi visomis priemonėmis ir visais galimais būdais perskirti Jėzų ir ištrinti Jo kaip Dievo paveikslą žmonijos sąmonėje. Kristaus Dievybė yra nepakenčiama nė vienam antikristiniam pavidalui. Todėl puolimai prieš Dievažmogį kartojasi amžių eigoje įvairiausiais būdais ir reiškiasi įvairiausiomis idėjomis. Prasidėdami švelniomis mokslinėmis abejonėmis ir pasibaigdami rūsčia neapykanta bei kruvinais persekiojimais, jie trunka pasaulio istorijoje visą laiką ligi pat galo, nes tik gale antikristas bus sugautas meluojant ir ištremtas, kad daugiau neklaidintų. Šiandien šie puolimai yra gudriai pridengti. Net atrodo, kad kova prieš Kristų yra sustojusi. Antikristas stengiasi visus įtikinti, kad ji yra sustojusi, nes laimėti lengviausia yra tada, kai puolimas nelaikomas puolimu. Tačiau mes matėme, kad Kristaus laikymas pirmataku ir Jo prisikėlimo stūmimas į šalį yra tokios idėjos, kurių esmėje slypi Kristaus dieviškumo paneigimas pačiu griežčiausiu pavidalu. Bet šiandien šios idėjos esti pridengiamos. Šiandien antikristas mėgina sutelkti pasaulio dėmesį aplinkui Kristų—*žmogų*, kad tuo būdu paslėptų Kristų—*Dievą*. Kristui—žmogui, Kristui—Mesijui, Kristui—pirmatakui jis nesigaili pagyrų ir šviesos. Jis pripažįsta Jo pasiuntinybę ir Jo vertę, kaip ir Solovjovo antikristas, bet tik todėl, kad paneigtų Jį kaip Vienintelį, kaip Pirmąjį ir Paskutinįjį, kaip tikrąjį istorijos Dievą. *Šiandieninės antikristo pastangos eina istorijos supasaulinimo linkme, atjungiant jos vyksmą nuo Kristaus ir padarant Kristų tik istorijos objektu, bet ne jos pradžia, centru ir pabaiga.* Senovinis likimas, aukštesnis už žmogų ir už Dievą, pradeda vis labiau ryškėti dabarties pergyvenimuose. Kažkas tamsaus ir neaiškaus stovi už visų mūsų istorinių įvykių. Solovjovo minimas „piktas nujautimas" pradeda būti apčiuo-

piamas labai aiškiai. Tiutčevo potvynis mus iš tikro neša į savo tamsią begalybę. Todėl krikščioniškoji budėjimo pareiga šiandien virsta ne tik asketiniu, bet ir *istoriniu* reikalavimu. Mes gyvename istorijos vigiliją.

4. VELNIŠKASIS SUTVIRTINIMAS

Gal nuostabiausias iš visų antikristo bruožų yra savotiškas jo pašaukimas. Jau šv. Jonas yra atkreipęs mūsų dėmesį į dvilypį antikristinės dvasios pobūdį sakydamas: „Dabar pasidarė daug antikristų... Jie išėjo iš mūsų tarpo, bet nebuvo iš mūsų" (*1 Jn 2, 19*). Šiais žodžiais šv. Jonas primena mums Kristaus, kaip Aukščiausiojo Kunigo, maldą kelyje į Getsemani, kur Jis meldžia savo Tėvą už apaštalus, esančius pasaulyje, bet ne iš pasaulio (plg. *Jn 17, 6—9*). Apaštalai, kaip Kristaus atstovai, pasilieka pasaulyje, prisiimdami visą jo sunkumą, kaip kad ir Kristus jį prisiėmė. Jie jame veikia mokydami, vadovaudami ir pašvęsdami, kentėdami ir mirdami, nes ir Kristus taip darė. Tačiau savo apaštališkuoju pašaukimu bei galia jie yra ne iš pasaulio. Apaštalus Kristui yra davęs dangiškasis Jo Tėvas (plg. *Jn 17, 9*). Todėl Kristus ir meldžiasi: „Šventasis Tėve, išlaikyk savo varde tuos, kuriuos man davei, kad jie būtų viena, kaip ir mes" (*17, 11*). Tuo Kristus nori pasakyti, kad apaštališkoji pasiuntinybė yra atėjusi iš aukšto: kad ji yra malonė, kad ji kyla ne iš žmogaus prigimties, ne iš visuomeninių jo pareigų, bet iš dangiškojo Tėvo. Tiesa, ši malonė bei dovana turi būti vartojama *pasaulyje;* ji turi būti Kristaus pasiuntinybės tęsinys. Bet savo kilme bei esme ji yra ne iš šios žemės. Dvilypis apaštalo pobūdis — veikla pasaulyje ir galia ne iš pasaulio — sudaro būdingiausią jo asmenybės ir jo gyvenimo bruožą.

Bet štai šitokį dvilypį pobūdį turi ir antikristiniai apaštalai: „Jie išėjo iš mūsų tarpo, bet nebuvo iš mūsų" (*1 Jn 2, 19*). Šv. Jono minimas *išėjimas* čia yra ne erdvinis pasitraukimas nuo mūsų, bet tiktai antikristinės dvasios šaltinio nurodymas. Antikristai Kristaus bendruomenės nepalieka. Jie nepasitraukia iš jos. Priešingai, jie joje būna ir veikia. Kristaus Karalystė žemėje yra antikristinės veiklos dirva. Jie iš jos kyla ir joje dirba naikinamąjį savo darbą. Tačiau savu pašaukimu jie yra ne iš jos. Jie yra pašaukti ne Kristaus, bet Jo priešininko. Kaip apaštalai

yra pasaulyje, bet ne iš pasaulio, taip antikristai yra Kristaus karalystėje, bet ne iš Kristaus karalystės. Tačiau ir vieni, ir kiti yra *pašaukti*. Ir vieni, ir kiti veikia jų esmei priešingoje aplinkoje: pasaulis yra priešingas apaštališkajai dvasiai, Kristaus karalystė yra priešinga antikristinei dvasiai. Ir vieni, ir kiti turi galią, kylančią ne iš tos aplinkos, į kurią jie yra pastatyti. Pasiuntinybės ir kilmės priešginybė antikristo šalininkuose yra taip lygiai ryški, kaip ir Kristaus atstovuose.

Gilesne tad prasme antikristinė dvasia yra savotiška *velnio kunigystė*. Antikristai, veikiantieji Kristaus vynuogyne, nėra paprasti suklydę žmogeliai ar silpni nusidėjėliai. Jie yra velnio pateptieji: jo pasiuntiniai ir apaštalai, gavę jo dvasią ir sustiprinti jo dovanomis. Velnias čia, kaip ir visur kitur, pamėgdžioja Kristų, todėl pasirenka sau kunigų, juos įkvepia ir siunčia į Kristaus dirvą barstyti kūkalių (plg. *Mt 13, 25*). Šį kunigiškąjį antikristo bruožą Solovjovas išreiškia viena labai prasminga savo pasakojimo scena. Kai jo antikristui šovė mintis, kad Kristus vis dėlto galįs būti ne pirmatakas, bet Pirmasis ir Paskutinysis, kad Jis galįs būti gyvas ir todėl veikti istorijoje per amžius, tada įsižiebė jame gili Kristaus neapykanta ir sykiu nepaprastas nusiminimas, nuvedęs jį tamsią naktį prie stačios uolos, nuo kurios jis šoko į bedugnę norėdamas nusižudyti. „Bet kažkas lankstaus, tarsi vandens stulpas, sulaikė jį ore. Jis pajuto lyg elektros smūgio sukrėtimą. Nežinoma jėga sviedė jį atgal. Akimirką jis neteko sąmonės. Atsigavo suklupęs ant kelių per keletą žingsnių nuo bedugnės. Fosforine šviesa žibantis pavidalas ryškėjo priešais jį. Dvi akys perskrodė jo sielą nepakeliamai aštria kibirkštimi. Jis žiūrėjo į šias skvarbias akis ir girdėjo keistą balsą. Bet jis nežinojo, ar jis skamba jame pačiame, ar šalia jo". Ir šis balsas jam kalbėjo: „Mano sūnau, tu man patikai. Kodėl tu neieškojai manęs? Kodėl tu garbinai aną Blogąjį ir Jo Tėvą? Aš esu dievas ir tavo tėvas. Anas Niekingasis, Nukryžiuotasis yra svetimas ir tau, ir man. Man nėra kito sūnaus, tik tu vienas. Tu esi vienintelis, viengimis; tu esi man lygus... Aš nieko nereikalauju iš tavęs, bet noriu tau padėti... Imk mano dvasią! Kaip kadaise mano dvasia tave gimdė grožyje, taip dabar ji tave gimdo jėgoje".

Šia demoniška sakramentine formule antikristas buvo perkeistas. „Jis pajuto, kaip aštri ledinė srovė tekėjo į jį ir pripildė visą jo būtybę. Sykiu jis pajuto lig šiol ne-

patirtą jėgą, drąsą, lengvumą ir džiugesį". Argi ši scena nėra panaši į Šventosios Dvasios nužengimą ant apaštalų? Galimas daiktas, kad Solovjovas sąmoningai ją tokią ir padarė. Tačiau šis panašumas turi gilios prasmės. Jis mums atskleidžia tikrąją antikristinę galią, kuri yra ne žmogaus, bet velnio galia. Jis mums rodo, kad *Kristaus ir antikristo rungtynėse žmogus visados yra tik dalyvis.* Jis čia niekad nėra savarankiškas kovotojas. Jis niekad nekovoja savo paties jėga. Jeigu jis apsisprendžia stoti antikristo pusėn, jis gauna velnio dvasią. Sutvirtinimo sakramentas kiekvienu atveju įspaudžia jam naują bruožą, kurio lig tol jis neturėjo; teikia jam jėgos ir drąsos, kurios lig tol savyje jis nejautė; kelia jame džiugesio sava pasiuntinybe, kuri lig tol jam nebuvo aiški. Ant jo nužengia arba Sekminių ugnies liežuvis, arba šalta fosforinė liepsna ir jį perkeičia visoje jo būtybėje. Jis pasidaro naujo prado nešėjas bei skelbėjas. Jis pasidaro apaštalas: arba Kristaus — arba antikristo.

Šitame tad pašaukime bei sutvirtinime, šitoje velnio kunigystėje kaip tik ir glūdi antikristinio veiklumo šaltinis. Mes dažnai stebimės, kad antikristo šalininkai rodo net daugiau aukos bei narsos negu Kristaus kareiviai. Ir klausiame: argi žmogus gali būti toks veiklus blogio tarnyboje? Pats iš savęs, be abejo, ne. Tačiau pažymėtas anąja fosforine šviesa ir gavęs velnio ženklą savo sieloje, jis darosi atgimdytas *jėgoje* ir pradeda veikti tiesiog antgamtiškai. Solovjovo įdėta į velnio lūpas sakramentinė formulė yra didžiai prasminga. Antikristas iš tikro yra velnio sūnus. Jo prasidėjimas, kaip netrukus matysime, taip pat yra demoniškas. Tačiau siųsdamas jį į pasaulį, jis pagimdė jį *grožyje.* Solovjovas pabrėžia, kad jo antikristas buvęs „pavyzdžio neturinčio genialumo, *gražumo* ir kilnumo", kad pasirodęs kaip Jungtinių Europos Valstybių prezidentas pilname antžmogiško jauno *grožio* bei jėgos žėrėjime". Šitais apibūdinimais Solovjovas nori pasakyti, kad grožis yra tasai pavidalas, kuriuo velnias apvelka savo šalininkus bei jų darbus, kad patrauktų į save Kristaus karalystės narius.

Grožis giliausia savo esme yra Dievo išraiška. Prasiveržd̃amas Dievo ar žmogaus kūryboje, jis atskleidžia vidinį būties tobulumą. Jis yra taip pat nurodymas į būsimąjį pasaulio perkeitimą ir į prisikėlusiojo palaimintojo kūno ypatybes. Tačiau kiekvienu atveju *grožis yra daikto vertybė.* Grožis, kaip būties tobulumo spindėjimas, reiš-

kiasi mūsų pojūčiams prieinamais pavidalais ir tuo pačiu gali būti nešamas tiktai daikto. Tiktai daiktas, konkretus, medžiaginis daiktas gali būti gražus. Todėl grožis niekad nėra asmens vertybė, nes asmuo pojūčiams nėra prieinamas. Asmens vertybė yra ne grožis, bet *šventumas.* Žmogiškasis asmuo grožiu nėra ir negali būti matuojamas. Todėl velnias, gimdydamas antikristą grožyje, kaip tik ir nori juo pridengti šventumo stoką. Jis nori nukreipti žmonių akis į aną žėrintį daiktinį pavidalą, į aną jauną jėgą bei kilnią povyzą, kad tuo būdu nebūtų regima tikroji šiomis daiktinėmis savybėmis pažymėto asmens vertė. *Grožis tarnauja velnio rankose šventumui paslėpti.* Velnio padarai gali būti labai gražūs, bet jie niekados negali būti šventi.

Čia antikristas kaip tik ir apreiškia nepaprastai gilią savo priešginybę Kristui, priešginybę nepastebėtą ir neįvertintą. Evangelijos niekur nemini, kad Kristus būtų buvęs *gražus.* Apie Kristaus grožį jos nekalba. Tai nereiškia, kad Kristus buvo bjaurus. Tačiau ši evangelijų tyla rodo, kad Kristus, prisiėmęs sau žmogaus likimą ligi kraštinių jo situacijų — kančios ir mirties,— neprašoko savo kūno sąranga vidutinio masto ir todėl kūniniu savo pradu niekam ypatingai nekrito į akį. Jis atsistojo prieš žmogų ne kaip gražuolis, bet kaip Dievo Avinėlis, kaip šventumo pilnybė. Jis patraukė į save ne žmogaus akis — „pulchrum est quod visum placet",— prasmingai pastebi šv. Tomas Akvinietis, bet jo širdį ir dvasią. Tiesa, vieną sykį Kristus iš tikro pasidarė gražus. Tada „Jo veidas sužibo kaip saulė, ir Jo drabužiai pasidarė balti kaip sniegas" (*Mt 17, 2*). Tai buvo Taboro kalne persikeitimo metu. Bet apie šią savo trumpalaikę atmainą Jis kaip tik uždraudė apaštalams pasakoti, „kol žmogaus Sūnus prisikels iš numirusiųjų" (*17, 9*). Kristaus persikeitimas buvo švystelėjimas ano visuotinio išskaistinimo, kada kiekvienas daiktas pasidarys gražus. Bet pastovus — net ir pačiame Kristuje — jis galėjo būti tik po prisikėlimo, tik po visuotinio perkeitimo, tik anoje antgamtinėje tikrovėje. Žemė, neperėjusi per kančią ir mirtį, negali pakelti tobulo grožio pavidalų. Todėl velnias, iškeldamas grožį į pačią vertybių viršūnę ir juo pažymėdamas savo išrinktuosius, kaip tik mėgina paneigti visuotinio perkeitimo reikalą ir savą Taboro kalną įtvirtinti mūsojoje tikrovėje. *Antikristas yra gražuolis.* Jis stovi priešais žmogų kaip stebalas jo akims, kaip meno kūrinys; vadinasi, kaip

daiktinė, bet ne kaip asmeninė vertybė, nes savos asmenybės jis iš tikro neturi. Jis yra velnio kūrinys, ištašytas žmogiškojoje prigimtyje.

Bet grožis nėra veiklus. Grožis pats savyje yra pasigėrėjimui. Jis yra rimtis savyje; jis yra darni dalių sąranga; jis išskiria iš savęs bet kokią kovą. Grožis yra atbaigtos ir todėl savyje nurimusios būties ženklas. Tokiu ženklu pažymėtas padaras nėra nei veiklus, nei narsus, nei pasiaukojąs. Todėl antikristo gimimas grožyje nėra pakankamas žvėries bendruomenei. Antikristas pasirodo pasaulyje ne tam, kad teiktų žmonėms pasigėrėjimo, bet tam, kad juos atskirtų nuo Kristaus ir pavergtų velniui. Šiam tačiau uždaviniui atlikti reikia veiklumo, narsos ir pasiaukojimo. Grožis viso to žmogui duoti neįstengia. Todėl šalia grožio velnias teikia savo išrinktiesiems ir *jėgos*. Sykį pagimdęs juos grožyje, jis atgimdo juos dar ir jėgoje. Ir šis atgimdymas padaro antikristą tikruoju velnio kunigu. Anksčiau Solovjovo antikristas gardžiavosi savo „antžmogiškomis dorybėmis ir gabumais" ir puikioje nuotaikoje „laukė aiškaus dieviškojo pašaukimo", laukė net trejetą metų. Savame grožyje jis nerado pakankamai galios pradėti savo veiklą. Tuo tarpu atgimdytas jėgoje ir gavęs velnio sutvirtinamąją dvasią, jis tučtuojau pradėjo veikti, o vėliau ir kovoti. Jau rytojaus dieną po minėto naktinio sutvirtinimo visi „stebėjosi jo ypatinga, kažkaip įdvasinta išvaizda. Tačiau jie būtų dar labiau nustebę, jeigu būtų galėję matyti, kokiu antgamtiniu greitumu bei lengvumu, užsidaręs savo kambaryje, jis rašė garsų veikalą vardu „Atviras kelias į pasaulio taiką ir gerovę"".

Šis veikalas kaip tik ir buvo jo antikristinės veiklos pradžia. Ir šis žmogus daugiau nebenurimo. Jis veikė ir kovojo tol, kol jį žemė prarijo. Apie jo veiklą kalbėsime vėliau. Čia tik norime nurodyti jos šaltinį, kuris glūdi antikristo atgimdyme per demoniškąją jėgą. Pagimdytas grožyje, antikristas žmones traukia, stebina ir apakina, kad nematytų tikros jo asmenybės. Atgimdytas jėgoje, jis pradeda žmones *versti*. Prievarta tampa jam viena iš pagrindinių jo viešpatavimo priemonių. Grožiu jis žmones sužavi, jėga jis juos palenkia. Iš sykio ėję paskui jį dėl jo žavesio, paskui žmonės eina paskui jį iš baimės. Nužudydinęs žaibo smūgiais popiežių Petrą ir senelį vyskupą Joną, antikristas iškilmingai paskelbia, kad „šitaip žus iš mano tėvo rankos visi mano priešai". Ir drebė-

dami bažnyčių kunigaikščiai sušunka pritardami: „Pereant! Pereant!" — „Tepražūsta! Tepražūsta!" Šiame jų šauksme kaip tik girdėti pavergto, iš baimės drebančio padaro dejavimas. Tai vergų šauksmas. Tai šauksmas žmogaus, įsipainiojusio į antikristines užmačias ir neberandančio kelio atgal, nes šis kelias jam yra užtvertas mintimi. O mirti šis padaras bijo. Todėl jis dreba ir šaukia pritardamas antikristui. Jis laimina kito žūtį, kad tik nereiktų pačiam mirti. Kristus mirė, kad mes gyventume. Ne vienas Jo šalininkas istorijos eigoje taip pat yra miręs už kitus. Tai pati didžiausia meilė, nes „niekas neturi didesnės meilės kaip ta, kad kas guldo gyvybę už savo prietelius" (*Jn 15, 12*). Tuo tarpu antikristo pavergti žmonės šaukia „pereant" kitiems, tikėdamiesi tuo išsipirksią gyvybę sau. Savimeilė juos nuvedė tiek toli, kad jie kito mirtimi grindžia savo buvimą. Tačiau tai tik nuosekli išvada iš visos savimeilinės gyvenimo linkmės ir iš viso antikristinio kelio. *Antikristas apvaldo žmogų ne meile, bet jėga, įkvėpdamas jam mirties baimės.*

Štai kodėl Solovjovas antikristą laiko religiniu užgrobiku, kuris ne meile, ne dvasiniais darbais, ne šventumu, bet *prievarta* palenkia sau žmones ir užgrobia jų širdyse ir jų gyvenime Kristaus vietą. Būdinga, kad tą patį vardą velniui teikia ir Dostojevskis. Ivanas Karamazovas po savo didžiulio kliedėjimo, kurio metu jis tarėsi kalbėjęsis su velniu, įsileidžia savo brolį Aliošą ir pradeda jam pasakoti savo pergyvenimą. Pasakodamas jis sušunka: „Bet jis nėra pats šėtonas; jis meluoja; jis yra *užgrobikas*". Ivanas čia turi galvoje tik patį save: velnias užgrobia jo mintis ir jo jausmus, jis kalba Ivano kalba, jis pasakoja paties Ivano pažiūras ir pergyvenimus. Tačiau šitoks užgrobikas yra velnias su savo šalininkais ir visoje istorijoje. Antikristas niekados neatneša pasauliui naujos tikrovės, kaip tai padarė Kristus. Jis tik pagrobia jėga bei prievarta šią žemiškąją tikrovę ir paskui tą pačią žmonėms siūlo, reikalaudamas už tai prieš jį nusilenkti ir jį pripažinti savo vadu. Ką naujo teikė Solovjovo antikristas, grąžindamas popiežius į Romą? Popiežiai juk buvo Romoje gyvenę nuo amžių. O tačiau už šios *senos* tikrovės atstatymą jis reikalavo atsisėsti jo sosto šešėlyje. *Neduoti nieko naujo, bet elgtis taip, tarsi gyvenimas iš esmės būtų pakeistas, yra tikras antikristinis ženklas.* Antikristas anaiptol nėra kūrėjas. Jis yra tik pamėgdžiotojas. Todėl jis visados šliejasi prie to, kas jau yra. Jis

užgrobia Kristaus karalystės sritis ir paskelbia jas savomis. Žemės jis neperkeičia, bet skelbiasi kuriąs joje rojų. Žmogaus jis neprikelia, bet skelbiasi laiduojąs jam amžinybę. Artimo jis nemyli, bet skelbiasi kuriąs bendruomenę, kurioje būsianti viena mintis ir viena širdis. *Skelbtis užuot buvus yra vienas iš giliausių antikristinio užgrobiko bruožų.* Atgimdymas jėgoje kaip tik ir duoda antikristo šalininkams energijos bei noro klastoti tikrovę ir nebūtį siūlyti būties vietoje. *Antikristinė jėga yra galybė tikrovei ardyti.* Antikristinis sutvirtinimas yra šios ardomosios galios žmoguje pažadinimas. Jeigu Kristaus Sutvirtinimo sakramente nužengia į žmogų kuriančioji Dvasia — Spiritus Creator, tai velnio sutvirtinime žmogų apima ardančioji dvasia: neigimo ir mirties dvasia.

5. PALEISTUVINĖ KILMĖ

Labai nuostabu, kad antikristai kyla iš mūsų pačių, kaip tai teigia šv. Jonas: „Jie išėjo iš mūsų tarpo" (*1 Jn 2, 19*). Argi Kristaus karalystė nėra kūrybos, meilės ir šventumo karalystė? Argi joje viešpatauja prievarta? Argi joje žmogus atgimsta per jėgą? Argi joje grožis sudaro žmogaus vertę? Kaip tad gali iš jos išeiti antikristai? Kaip ji gali išauginti išdavikų? Ir vis dėlto taip yra. Apreiškimo žodžiai yra nepaneigiami: *antikristai išeina iš mūsų tarpo.* Tai teigia ne tik šv. Jonas. Tai vaizduoja ir Solovjovas savame pasakojime. Jo antikristas kilo iš tikinčiųjų spiritualistų, kurių tuo metu jau buvo nedaug. Pastarojo šimtmečio žmonija jau buvo atkritusi nuo Dievo. „Dauguma mąstančiųjų žmonių buvo netikintieji". Tačiau antikristas kaip tik priklausė anai mažumai. Jis, kaip ir anksčiau minėjome, tikėjo gėrį, Dievą ir Mesiją. Vadinasi, jis nebuvo atėjęs iš šalies, iš ateistinės daugumos, iš netikinčiųjų bendruomenės. Jis buvo kilęs iš mūsų. Jis buvo pastatytas velnio kunigu iš krikščioniškosios visuomenės.

Dar ryškiau šį antikristinės dvasios kilimą iš pačios Kristaus karalystės Solovjovas parodo antikristo pagalbininko Apolonijaus asmeniu. Šventraštis pasakoja, kad žvėris, tasai velnio simbolis, turėjęs galios „ant visų giminių" (*Apr 13, 7*), galop buvo sugautas, o su juo sykiu ir „netikrasis pranašas", daręs žvėries akivaizdoje ženklus, „kuriais suvedžiojo ėmusius žvėries žymę" (*Apr 19,*

20). Atsiremdamas į šį Šventraščio pasakojimą, Solovjovas savam antikristui taip pat duoda netikrą pranašą Apolonijų. Tai buvęs „genialus žmogus, pusiau azijatas, pusiau europietis". Savo žinojime jis sujungęs „Vakarų mokslo technines praktikas su pažinimu bei galia panaudoti visa, kas tradicinėje Rytų mistikoje iš tikro buvo pastovu ir reikšminga. Ir šio sujungimo pasėkos buvo apglušinančios. Apolonijus pusiau moksliniu, pusiau maginiu būdu galėjo pagal savo norą pritraukti ir valdyti oro elektrą". Šitas tad žmogus atėjo iš Rytų į Romą „pas didįjį imperatorių, visa pagarba nusilenkė prieš jį kaip prieš tikrąjį Dievo Sūnų... ir pasisiūlė su visu savo menu imperatoriaus tarnybai". Imperatorius, žinoma, jį mielai priėmė „kaip dangaus dovaną, suteikė jam skambų titulą ir niekados daugiau nuo jo nesiskyrė". Šia savo burtininkiškai technine galia Apolonijus darė didžių ženklų žmonių akivaizdoje ir imperatoriaus dvare buvo tuo, kuo senovėje ir viduramžiais buvo juokdariai valdovų rūmuose.

Juokdarišką Apolonijaus vaidmenį nagrinėsime kiek vėliau. Šiuo tarpu mus domina ne tiek jo gabumai, ne tiek jo veikla imperatoriaus tarnyboje, kiek ankstesnis jo vaidmuo Kristaus karalystėje. Solovjovas sako, kad anksčiau jis buvęs „katalikų vyskupas in partibus infidelium", vadinasi, stabmeldžių kraštuose. Žinant, kad Solovjovas savo širdimi ir net formaliai buvo katalikas, negalima prileisti minties, jog savo Apolonijum jis būtų norėjęs įgelti katalikų Bažnyčiai, kaip tai padarė Dostojevskis savo inkvizitorium — kardinolu. Netikro pranašo ryšys su Kristaus karalyste čia turi gilesnės prasmės. Padarydamas Apolonijų katalikų vyskupu, Solovjovas norėjo išreikšti tą nuolatinę Avinėlio bendruomenės tragiką, kuri trunka nuo pat Judo dienų ir kuri pasibaigs tik sugavus paskutinį netikrą pranašą. Antikristo padėjėjai visados kyla iš mūsų tarpo ir nueina tarnauti žvėriui. Jie kyla ne iš Kristaus karalystės pakraščių, ne iš neapsisprendusių ir dar svyruojančių paprastų jos narių, bet *iš paties centro*, iš pačių jos vadovų. Argi pirmasis Kristaus išdavikas nebuvo Jo paties pasirinktasis apaštalas? Argi ne apaštalas buvo tasai, kuris pirmas Jo išsigynė žmonių akivaizdoje Kaifo kieme? Tiesa, Petras už tai sunkiai atgailojo. Jis atpirko savo kaltę vėlesniu uolumu ir kankinio mirtimi. Bet kiek yra istorijoje Kristų išdavusių, Jo išsigynusių apaštalų, kurie apie atgailą nė ne-

galvoja! Kiek yra tokių, kurie išsigina Kristaus ir niekados šio išsigynimo neatšaukia! Savu Apolonijum kaip katalikų vyskupu Solovjovas mus skatina susimąstyti.

Tą pačią mintį slepia ir Solovjovo vaizduojama antikristo ekskomunika. Užmušdinęs senelį vyskupą Joną, Romos imperatorius pradėjo savo sekretoriams diktuoti bažnyčių susijungimo dekretą, pagal kurį jis turėjo būti pripažintas „vyriausiu vadu ir valdovu". Tada pakilo popiežius Petras ir Romos imperatoriaus kaukę nešiojantį antikristą išskyrė kaip „nusususį šunį" iš Bažnyčios, mesdamas jam trigubą anatemą. Ši ekskomunika taip pat parodo, kad Solovjovo antikristas buvo Bažnyčios narys; kad jis atėjo ne iš šalies, bet kilo iš krikščioniškosios bendruomenės ir joje gyveno, kol galop, atskleidęs tikrąjį savo veidą, buvo iš jos išmestas. Vadinasi, ir Apreiškimas, ir Solovjovo pasakojimas sutaria, kad antikristinė dvasia ir jos nešėjai bei reiškėjai kyla iš mūsų pačių; kad Kristaus karalystė yra ne tik jų veiklos dirva, bet ir jų *gimtinė;* kad jie mums nėra svetimi, bet gerai pažįstami mūsų broliai. Kuo tad šią antikristo kilmę išaiškinti? Kame glūdi tasai tikrasis šaltinis, iš kurio išteka antikristinė dvasia? Šv. Jonas pastebi, kad nors antikristai kyla iš mūsų tarpo, bet jie nėra „iš mūsų" (*1 Jn 2, 19*), vadinasi, jie Kristaus dvasios neturi. Kokia tad dvasia juos pagimdo iš Kristaus karalystės narių?

Didelės šviesos šiam svariam klausimui spręsti meta Solovjovas savo pastaba apie *paleistuvinę antikristo kilmę.* Kai šis gražuolis buvo renkamas Jungtinių Europos Valstybių prezidentu, buvo prisiminta ir jo kilmė, „pridengta tamsos ir slaptos. Jo motina, palaido gyvenimo asmenybė, buvo pažįstama abiejuose pusrutuliuose. Bet per didelis skaičius vyrų būtų galėję laikyti save antžmogio tėvu". Be abejo, ši aplinkybė rinkimams jokios įtakos neturėjo, ypač tokiam šimtmečiui, „kuris buvo tiek toli pažengęs, jog jam buvo lemta būti net paskutiniuoju". Šia savo pastaba Solovjovas norėjo, be abejo, pagilinti priešginybę tarp Kristaus ir antikristo. Kristus gimė iš nekaltos Mergelės Šventosios Dvasios veikimu, ir todėl nė vienas vyras negali laikyti save Jo tėvu. Antikristas gimė iš paleistuvės ir tėvo taip pat nepažinojo, bet ne dėl to, kad jo nebūtų, o dėl to, kad *per daug* vyrų galėjo reikšti teisių į antikristo tėvo garbę. Šios lygiagretės prasmė glūdi žymiai giliau negu tik viršinė priešginybė, negu tik „gimimas be tėvo". *Paleistuvinėje antikristo kilmėje slypi tik-*

rasis jo dvasios šaltinis. Antikristai kyla iš mūsų tarpo: iš Kristaus karalystės. Bet juos išnešioja paleistuvinga įsčia. Todėl jie ir nėra iš mūsų. Jų kilmė nėra vienaprasmė su Kristaus šalininkų kilme.

Paleistuvystė savo esmėje yra *melas*: melas ne žodžiu, bet kūnu, o per jį ir visa asmenybe. Tai melas aukščiausiame laipsnyje ir tikroviškiausioje savo išraiškoje, nes bet kurioje kitoje nuodėmėje dalyvauja tik mūsų dvasia, o paleistuvystėje dar ir kūnas, vadinasi, visa mūsų asmenybė. Todėl ir melo niekas kitas taip neįvykdo ir taip apčiuopiamai neatskleidžia, kaip paleistuvystė. Kūniniai santykiai tarp vyro ir moters juk yra ne kas kita kaip *meilės ženklas.* Atsidavimas vienas kitam kūnu reiškia tik atbaigimą to, kas jau yra įvykę sielų atsidavimu per meilę. Meilė, būdama gėrybių subendrinimas — communicatio bonorum,— savaime veda į subendrinimą ne tik turto, ne tik erdvės, ne tik laiko, ne tik vidaus nuotaikų bei pergyvenimų, ne tik tikėjimo ir maldos, bet ir kūnų, kurie nešioja mūsų vidų ir per kuriuos prabylame į savo artimą. Atiduodami kitam savo kūną, mes atiduodame jam paskutinę savo gėrybę, sunkiausiai subendrinamą ir ilgiausiai šiam subendrinimui besipriešinančią. Tačiau meilė nugali kūno uždarumą, pasiimdama ir jį savo tarnybai. Viršum kūninių tad santykių visados sklendena meilės dvasia. Ir tik ji išvaduoja šiuos santykius nuo pasivergimo aistros gelmėse slypinčiam demonizmui, anai griovimo bei naikinimo dvasiai.

Tu tarpu paleistuvystė visa tai paneigia. Ji padaro mūsų kūną ne meilės išraiška ir jos atbaiga, bet paverčia jį įrankiu aistrai. Vis dėlto *objektyvinė* kūninių santykių prasmė čia neišnyksta. Net ir didžiausias ištvirkėlis negali padaryti, kad vyro ir moters susijungimas *nebūtų* meilės simbolis. Todėl ir jis savo santykiu šį ženklą *objektyviai* duoda. Ir jis meilę simbolizuoja savo kūno atidavimu. Bet tikrovėje jis neturi to, ką išreiškia ir ką simbolizuoja. Paleistuvis neturi meilės ir apie ją nė negalvoja. Jis todėl daro meilės ženklą be meilės. Jis palieka šį ženklą prasmingą tik objektyvinėje plotmėje, nepripildydamas jo mylinčios asmenybės turiniu. Todėl šis jo ženklas darosi tuščias; dar daugiau, jis darosi *apgaulingas bei melagingas,* nes jis neatitinka paleistuvio vidaus nusiteikimo. Kūniniai santykiai yra meilės išraiška, o paleistuvis jais išreiškia tiktai savo aistrą. Štai kodėl paleistuvystė ir yra melas. Joje nėra atitikmens

tarp objektyvinio ženklo ir subjektyvinio noro. Objektyviai žiūrint, paleistuvis atiduoda kitam visą save todėl, kad jis kitą myli. Tuo tarpu tikrovėje jis tik pasinaudoja kito kūnu kaip įrankiu sau patenkinti. *Vietoje meilės paleistuvystėje prasiveržia savimeilė.* Tarp objektyvinės kūninių santykių prasmės ir subjektyvinių paleistuvio siekimų atsiveria gili praraja, nustumdama paleistuvinį veiksmą į gilaus melo sritis. Paleistuvystė yra melas, išreikštas ir įvykdytas mūsų kūnu, o per jį ir visa žmogiškąja pilnatve, nes žmogus yra nepadalinamas.

Todėl Solovjovas, nurodydamas paleistuvinę antikristo kilmę, tuo kaip tik ir išreiškė patį giliausią antikristinės dvasios šaltinį, būtent: *melo dvasią.* Gimdamas iš paleistuvės, antikristas gimė iš melo. Jau pats jo prasidėjimas buvo susietas ne su tiesa, bet su melu. Jo tėvas ir motina abu buvo melagiai. Jie melavo savo kūnais ir pačiais savimi, melavo vienas kitam, melavo meilei, melavo objektyvinei prasmei, ir iš šio visuotinio melo kaip tik prasidėjo antikristas. *Melo dvasia buvo antikristinės gyvybės versmė.* Ir šioje dvasioje mes kaip tik randame atsakymą, kaip tai įvyksta, kad antikristai kyla iš Kristaus karalystės.

Kristaus karalystė žemėje nėra šventųjų karalystė. Ji tokia bus tik po visuotinio perkeitimo. Tačiau kol ji yra vykdoma šioje neišskaistintoje žemėje, tol ji yra ana kviečių dirva, į kurią neprietelis sėja raugių (*Mt 13, 25*), anas tinklas, užgriebiąs „visokios rūšies žuvų" (*Mt 13, 47*). Tiesos dvasia joje gyvena šalia melo dvasios, gėris šalia blogio, šventumas šalia demoniškumo. Ir taip bus ligi pjūties, kada raugės bus surinktos, surištos į pėdelius ir sudegintos (plg. *Mt 13, 30*). Taip bus ligi tol, kol Didysis Žvejys atsisės ant kranto ir gerąsias žuvis surinks į indus, o blogąsias išmes laukan (plg. *Mt 13, 48*). Tačiau būtų klaida manyti, kad Kristaus karalystėje raugės auga *šalia* kviečių ir blogosios žuvys plaukioja *šalia* gerųjų *erdviniu* atžvilgiu. Kiekvienas žmogus yra sykiu ir kvietys, ir raugė, ir bloga, ir gera žuvis. Kiekvienas žmogus yra nuaustas iš gėrio ir blogio, iš šventumo ir piktumo. Anasai dvilypumas, kurį aprašė šv. Paulius ir dėl kurio jis pats skundėsi (plg. *Rom 7, 15—25*), gyvena visuose mumyse. Visi turime savyje užuomazgų, kurios mus gali padaryti ir Kristaus apaštalais, ir netikrais žvėries pranašais. Todėl ir anoji melo dvasia, iš kurios gema kiekvienas antikristas, nestovi skyrium nuo tiesos dvasios. Ji

yra su šia sumišusi, dažnai net šios skraiste prisidengusi, šios pavidalą priėmusi. Kartais net ir aštriausias žvilgis Avinėlio ragų neatskiria nuo žvėries ragų, nes jie auga giliausiuose mūsų pačių pergyvenimuose ir pajautimuose. *Kiekviename iš mūsų slypi antikristas,* ir veltui mėgintų uolieji šias rauges išrinkti. Toks darbas reikalautų perkeisti žmogiškąją prigimtį ligi pat jos gelmių. Štai kodėl Kristus ir neleido apaštalams imtis šio skirstomojo darbo, kadangi jis priklauso tik Jam pačiam. Tik Jis pats, nugalėdamas žvėrį, išvalys žmogaus būtybę nuo pikto pradų ir tuo būdu galutinai ją išvaduos nuo grėsmės pasvirti žvėries pusėn. Bet kol prigimtis yra neišskaistinta, tol raugės auga mumyse, tol jos gresia nustelbti kviečius ir nuvesti mus į žvėries stovyklą. *Antikristinė grėsmė, kylanti iš mūsų pačių, yra nuolatinis pavojus ir asmeniniam mūsų likimui, ir pačiai Kristaus karalystei žemėje.* Antikristas ateina ne iš šalies ir ne iš aukšto; jis kyla iš raugių persvaros prieš kviečius tiek atskiro žmogaus širdyje, tiek ir visos bendruomenės sąrangoje.

Vis dėlto melo dvasia čia turi ypatingos reikšmės. Ne todėl, kad ji būtų dažniausia, bet todėl, kad ji išsiveržia iš paties žmogaus branduolio ir jį perkeičia jo gelmėse. Melo dvasia, įsigalėjusi žmoguje, neišvengiamai jį padaro antikristu. Juk kas gi yra savo esmėje melas? Tai prieštaravimas tiesai. Tačiau kas gi yra tiesa? Sakoma, kad tiesa esanti žodžio atitikimas mintį. Visai teisingai. Bet tiesos plotis čia dar nesibaigia. Atitikimas tarp žodžio ir minties yra dar tik *moralinė* tiesa, kuri tiesos gelmių neišsemia ir galutinės jos esmės neatskleidžia. Juk pati mintis gali būti klaidinga. Išreikšdamas klaidingą mintį savo žodžiu, žmogus sako moralinę tiesą, bet meluoja *logiškai.* Todėl mintis turi būti taip pat išmatuota kokiu nors aukštesniu matu. Kas gi yra šis aukštesnis už mintį matas? Sakoma, daiktas. Taip pat visai teisingai. Mintis yra tik tada, kai ji atitinka daiktą. Tačiau ir su tuo tiesa dar nesibaigia. Atitikimas tarp minties ir daikto yra dar tik loginė tiesa, kuri irgi tiesos gelmių dar neišsemia, nes pats daiktas gali juk būti netikras. Mūsų gyvenime bei veikime esama tiek daug daiktinių apgavysčių; mes tiek daug daiktų laikome tikrais, kurie iš tikro yra suklastoti, kad daiktas negali būti mums galutinis ir nebeperžengiamas tiesos matas. Daiktas taip pat turi būti išmatuotas kuo nors aukštesniu už jį. Jis taip pat turi turėti aukštesnę normą, kuri atskleistų vidinį jo teisingumą ar klaidingumą.

Ir štai *šis aukštesnis daikto matas ir yra dieviškasis jo pirmavaizdis, pagal kurį jis buvo sukurtas.* Tik tada, kai daiktas atitinka savo pirmavaizdį, kai šį pirmavaizdį jis savo tikrove išreiškia, tik tada jis yra tikras. Šiuo atveju turime jau ontologinę tiesą, kuri išsemia tiesos plotį ir galutinai išreiškia jo esmę.

Tiesos plotis apima tad ir žodį, ir mintį, ir daiktą, ir daikto pirmavaizdį. Kiekvienas aukštesnysis laiptas čia yra matas žemesniajam: mintis žodžiui, daiktas minčiai, pirmavaizdis daiktui. Tikrą ir giliausią tiesą turime tik tada, kai mūsų žodis atitinka daikto pirmavaizdį, kai šį pirmavaizdį išsakome savo kalba ir jį išreiškiame savo būtimi. Kitaip sakant, kai mūsų žodis, mūsų mintis ir mūsų būtis yra išmatuojami dieviškuoju pirmavaizdžiu ir kai yra randamas tarp jų atitikimas, tuomet turime tikrą ir galutinę tiesą. Todėl *tiesa giliausia savo prasme yra pats Dievas.* Pats Dievas yra tikrasis ir aukščiausias tikrumo matas.

Ir čia mums kaip tik atsiveria melo gelmės. Melas nėra tik minties paneigimas žodžiu: tai moralinis melas, turįs menkiausios reikšmės žmogaus buvime. Melas taip pat nėra tik daikto paneigimas mintimi: tai loginis melas, jau žymiai reikšmingesnis, nes savyje jis slepia tikrovės paneigimą. *Melas galutine prasme yra dieviškojo pirmavaizdžio paneigimas savo būtimi.* Tai yra ontologinis melas ir jau pats pavojingiausias, nes jame glūdi Dievo paneigimas. Meluodami sava būtimi, atmetame dieviškąjį mūsų pačių pirmavaizdį ir tuo būdu atmetame patį Dievą, nes pats Dievas yra mūsų Originalas. Tokiu atveju atitraukiame savo būtį nuo jos Kūrėjo, neleidžiame jos išmatuoti Dievu ir todėl ją įamžiname jos faktiškume. Suklydusi, apgadinta ir nedora būtis čia virsta galutine priebėga, už kurios jau nėra nieko aukštesnio. Josios faktiškumas atsistoja pačioje viršūnėje, kurios melagis nei pats neperžengia, nei kitam neleidžia peržengti. Šia prasme *melas ir yra Dievo paneigimas.* Kam faktas yra aukščiausia norma bei matas, tam Dievo nėra. Todėl kiekvienas tikras melagis yra sykiu ir bedievis — ne teorinio ateizmo prasme, bet egzistenciniu Dievo atmetimu. Teoriškai jis gali Dievo ir neneigti. Jis gali jį protu pripažinti ir Jį tikėti. Tačiau pasilikdamas prie savos tikrovės faktiškumo, melagis atmeta Dievą savo būtimi ir todėl Jį paneigia žymiai giliau negu bet koks teorinis ateistas. Ir tai yra pats tikriausias bei giliausias melas. Tai melas

ne žodžiu ir net ne mintimi, bet pačia būtimi. Melas yra bedievybė giliausia šio žodžio prasme. Štai kodėl Kristus velnią ir yra pavadinęs melagiu ir melo tėvu (plg. *Jn 8, 44*), nes jis sava būtimi kaip tik Dievą neigia, nors Jį tiki ir dreba.

Čia kaip tik ir glūdi giliausios šaknys, kodėl melo dvasia yra tikroji antikristo gimtinė. Melas nėra aistros ar silpnybės padaras. Kaip tiesa, taip ir jos paneigimas yra grynai dvasiniai dalykai. Kas meluoja, tas apsisprendžia prieš tiesą ir ją paneigia. Jeigu tad melo dvasia pradeda žmoguje viešpatauti, ji paverčia jį ne paprastu nusidėjėliu, kuris gailis kiekvieną valandą pasidavęs savo silpnybei ar ydai, bet tikru antikristu, nes pririša jį prie šios tikrovės faktiškumo ir neleidžia jam pripažinti aukščiau už ją gyvenančio Dievo. Kristus patenka į šį neigimą pirmutinis, nes *Jis yra Tiesa*, kadangi per Jį ir Jame viskas sukurta. Jis yra aukščiausias būties matas ir tuo pačiu pati Tiesa. Todėl melo dvasia sukyla prieš Kristų pirmoje eilėje. Ji nuveda žmogų į žvėries šalininkų eiles ir įjungia jį į kovą prieš visa, kas yra dieviška. Nuosekliai ši dvasia Kristaus karalystėje yra pati pavojingiausia, nes Kristaus šalininkus ji paverčia ne muitininkais, kurie nedrįsta pakelti akių į altorių, bet fariziejais, kurie didžiuojasi savo dorybėmis net Viešpaties akivaizdoje. O tarp fariziejaus ir antikristo yra tik išvaizdos skirtumas. *Fariziejus yra antikristas prieš nusimesdamas kaukę.* Fariziejaus kelias į žvėries bendruomenę yra labai tiesus. Reikia tik sąlygų, ir kiekvienas fariziejus Kristaus karalystėje virsta antikristu. Reikia tik, kad jis būtų pastatytas tarp tikrovės ir Kristaus: jis visados pasirinks tikrovę ir atmes Kristų, kaip tai padarė prieš du tūkstančiu metų ir kaip jis tai daro visą istorijos laiką. Jeigu Solovjovo pasakojime visų trijų krikščioniškųjų konfesijų atstovų dauguma nueina ir susėda prie antikristo sosto, tai tik todėl, kad jiems tikrovė buvo viskas, kad jie savo būtimi melavo, kad jie buvo pastatyti pasirinkti tarp teisių popiežiui, archeologijos muziejaus ir Šventraščio instituto iš vienos pusės ir Kristaus iš kitos. Teisės, muziejus ir institutas jiems buvo tikrovė ir todėl būties pabaiga. Tuo tarpu Kristus jiems atrodė tik svajonė, graži, patraukli, bet — tiktai svajonė, kurios negalima aukščiau statyti už tikrovę, ypač jeigu ši pastaroji yra daugiau ar mažiau susijusi su grėsme pačiai gyvybei. Todėl jie, šaukdami „gratias agimus", ir susėdo į antik-

risto suolus. Ir šitaip darosi nuolatos. Šitaip darysis ligi pat istorijos galo, nes melo dvasia glūdi visuose ir visi yra grasomi to paties pavojaus. Melo dvasia sugundė Judą nusilenkti tikrovei ir išduoti Kristų į žydų rankas. Melo dvasia sugundė Petrą nusilenkti tai pačiai tikrovei ir išsiginti Kristaus žmonių akivaizdoje. Melo dvasia pažadino Bažnyčioje erezijas, schizmas, religines kovas, persekiojimus, nes ji net vadus paklupdė prieš tikrovę, užuot juos paklupdžiusi prieš Viešpaties altorių. Melo dvasia atvedė ir Solovjovo Apolonijų prie antikristo sosto ir jį pasiūlė žvėries tarnybai. Apolonijus buvo vyskupas, vadinasi, apaštalų įpėdinis; tačiau ne tų apaštalų, kurie buvo ištikimi, bet tų, kurie išdavė savo Mokytoją. *Apolonijus buvo Judo įpėdinis.* Todėl jis atėjo pas imperatorių ir, kaip kadaise jo pirmatakas, jam tarė: „Ką man duosi, aš savo ženklais ir stebuklais suviliosiu žmones ir atitrauksiu juos nuo tavo varžovo — Kristaus". Imperatorius davė jam skambų titulą, kanclerio valdžią, prabangą, ir Apolonijus tarnavo žemės valdovui. Užuot tarnavęs Kristui, jis pradėjo tarnauti antikristui. Ir taip yra su visais antikristais — visų amžių ir visų tautų. Jie iš melo gema ir melu veikia. Melo dvasia yra jų šaltinis ir jų veiklos gaivintoja.

Tačiau įdomu stabtelėti ir pažiūrėti, kuo virsta Kristaus Karalystės kūrėjai ir vadovai, nuėję tarnauti žvėriui netikrų pranašų pavidalu. Solovjovo Apolonijaus pavyzdys ir šiuo atveju yra labai pamokantis. Solovjovas pasakoja, kad į Apolonijaus rankas buvo sudėtas žmonių linksminimas. Linksmybė, šalia vienybės ir gerovės, buvo vienas iš antikristo karalystės pradų. Apie juos visus kalbėsime vėliau. Šiuo tarpu mums svarbu tik įžvelgti, kokią vietą žmogiškojoje egzistencijoje užėmė šių linksmybių *autorius,* kuris „įvairiausiais ir nelauktais stebuklais bei ženklais nuolatos džiugino žmones". Net ir tada, kai Apolonijus buvo išrinktas popiežiumi, jis šio uždavinio niekam kitam neperleido. Priešingai, kaip tik tada jis išvystė savo vaidmenį ligi pat aukščiausio laipsnio.

Išreikšti džiaugsmui, kad turi naują Bažnyčios galvą, minios susirinko prie imperatoriaus rūmų. Imperatorius su naujuoju popiežiumi išėjo į balkoną. „Kardinolai, einą diakonų pareigas, padavė Apolonijui didžiulę pintinę, iš kurios jis be perstogės ėmė ir į orą svaidė bengalines ugnis, raketas, liepsnos fontanus, kurie užsidegdavo jo rankos palytėjimu... Minios džiaugsmas buvo neapsako-

mas... Šventė truko keletą dienų. Ir naujasis stebukladaris popiežius čia išvystė savo meną ligi tokio laukinio ir neįtikimo būdo, kad jo negalima nė aprašyti". Tačiau ar šitoje pareigoje linksminti žmones nejaučiame gilios išjuokos? Vyskupas stabmeldžių kraštams, vadinasi, žygiuojąs pačiame Kristaus karalystės priekyje, meta į šalį Evangeliją, grįžta atgal, kaip ir Dostojevskio inkvizitorius, stoja žemės valdovo tarnybon, kad būtų minios linksmintojas savo burtais ir kerais. Kristaus Aukos liturgiją, kuri reiškia dieviškąjį buvimo būdą, jis iškeičia į pigius pokštus raketomis ir bengalinėmis ugnimis. Aną visuotinį perkeitimą Kristaus galybe jis tikisi atstosiąs paviršutiniška akių žavėjimo banga. Todėl nepaisant minios džiugesio ir klyksmo, šių linksmybių autorius pasidaro juokdarys. Buvimo rimties jame nėra. Tiesa, savo gelmėse Apolonijus slepia gilią tragiką, kaip ją slepia ir kiekvienas juokdarys. Tačiau jame ši tragika yra pridengta kilnumo kauke. Jis vaidina didį ir galingą; jis sėdi savame soste šalia imperatoriaus, jis tampa net popiežiumi. Bet pro visą šitą netikrą didybę regime pagailos vertą juokdarį, kuris nuo balkono svaido raketas į ūžiančią minią. Ir tai jam nėra užmaršties valandėlės žaismas. Tai jo naujo gyvenimo pareiga, *vienintelė* pareiga, kurią imperatorius jam patikėjo. Būti juokdariu yra naujasis jo pašaukimas žvėries karalystėje.

Ir šitoks likimas ištiko ne tik Apolonijų. Šitoks likimas ištinka kiekvieną Kristaus apaštalą, kuris virsta netikru pranašu. Argi neslepia savyje juokdariško bruožo visi tie atkritėlių pareiškimai, kuriais jie paneigia ankstesnį savo pašaukimą? Argi nekelia šypsnio visi jų uolūs darbai, kuriais jie nori įsiteikti naujiesiems savo valdovams? Bažnyčios istorijoje atkritėlių yra buvę nemaža. Apolonijaus pėdomis yra nuėjęs ne vienas. Tačiau labai retas iš jų yra išlaikęs žmogiškąją rimtį. Labai retas yra išsaugojęs neišniekintą savo sielos tragediją, nuvedusią jį tolyn nuo krikščionybės. Beveik visuose juose ši tragedija yra virtusi *komedija,* kurią jie vaidino tolimesniu savo gyvenimu. Ir visai suprantama. Antikristas renkasi savų kunigų ne tam, kad juos išaukštintų, bet tam, kad juose išniekintų dieviškąjį paveikslą, kad juose pažemintų dieviškąsias vertybes, kad juos paverstų Viešpaties išjuokomis. Kristaus apaštalams yra pažadėta sėdėti dvylikoje sostų ir teisti dvylika Izraelio giminių (plg. *Mt 19, 28*); kitaip sakant, dieviškuoju matu išmatuoti žemės istoriją. Antikris-

tas savo apaštalams taip pat įtaiso sostą, „truputį žemesnį" negu savasis. Tačiau šis sostas yra juokdario, ne teisėjo sostas. Antikristo apaštalų uždavinys yra linksminti minią: Kristaus pajuokomis, Jo kritika, Jo šmeižimu, pakartojamu Jo išsižadėjimu, Jo nutraukimu į mirtingųjų eiles, Jo kulto iškreipimu, Jo mokslo pažeminimu, Jo Bažnyčios niekinimu. Tai, kas anksčiau jiems buvo šventa, dabar virsta pajuokos dalyku. Tai, kas anksčiau jiems sudarė būtį, dabar virsta tik piktu žaidimu. Ir jie žaidžia, ir jie juokina minias nepastebėdami, kad tuo būdu patys virsta juokdariais antikristiniuose dvaruose. Kristaus apaštalui, sykį pastatytam Viešpaties tarnyboje, belieka pasirinkti: arba kovoti gerą kovą, išlaikyti tikėjimą, esant reikalo — net ligi kankinio mirties, arba pasidaryti juokdariu antikristo rankose.

Krikšto, Sutvirtinimo ir Kunigystės sakramentų paneigimas yra sykiu paneigimas ir anos įspaudos, kurią šie sakramentai palieka žmogaus sieloje. Bet įspauda juk yra ne kas kita kaip apaštališkoji žymė, kaip Avinėlio ženklas žmogaus būtyje. Ją paneigti reiškia paneigti ne kurį nors drausmės nuostatą, ne kurį nors dorinį dėsnį, bet *ontologinę* savo būseną, kuri kyla iš šių sakramentų ir kuri atskiria žmogų nuo visų tų ano įspaudo negavusių. Tai mėginimas grįžti į priešKrikščioniškus laikus, į žmonijos buvimą prieš Atpirkimą. Nėra abejonės, kad šitoks mėginimas yra tuščias. Anos ontologinės įspaudos niekas negali pašalinti iš savo sielos. O jeigu kas mėgina gyventi taip, tarsi jos neturėtų, pasidaro juokdarys ir minios linksmintojas. Minėti trys sakramentai teikia žmogui kunigo, karaliaus ir pranašo žymių, nes jie leidžia jam dalyvauti amžinajame Kristaus kunigiškume, karališkume ir pranašiškume. Perėjęs antikristo tarnybon, Kristaus apaštalas anų žymių neišnaikina, bet tik jas paverčia netikromis: jis tampa netikru kunigu, netikru karaliumi ir netikru pranašu. Jis daro kunigiškus veiksmus be religinio turinio; jis nešioja karališkus ženklus be valdoviškos didybės; jis kalba pranašiškus žodžius, neturinčius savyje tiesos. Sakramentinė dieviškoji tikrovė virsta jame žmogiškąja vaidyba antikristo scenoje. Todėl toks vaidintojas ir darosi juokingas, nepaisant vidinės jo tragikos. *Juokdariškas kiekvienos antikristinės dvasios pobūdis siekia pačią jos būtį, nes šis bruožas kyla iš sakramentinės tikrovės apkreipimo.*

Štai tie pagrindiniai antikristinės dvasios bruožai, kuriuos atskleidžia Solovjovas savo pasakojimu ir kuriuos mėginome čia kiek plačiau nušviesti. Visi jie glūdi savimeilėje, kuri nugręžia žmogų nuo Dievo, pažadindama Kūrėjo ir kūrinio neapykantą, virstančią kova bei naikinimu. Ši kova pasireiškia pirmoje eilėje prieš Kristų, kuriame glūdi dievažmogiškoji pilnybė ir kurią antikristas pradeda griauti, mėgindamas Jėzų perskirti. Kristaus paskelbimas pirmataku, įsiliejusiu į istoriją, mirusiu, bet nebeprisikėlusiu, yra pačios pagrindinės šios kovos priemonės. Kad šią kovą su Kristumi sėkmingai kovotų, antikristas gauna savo pasiuntinybę iš velnio savotišku demoniškojo „sutvirtinimo sakramentu", būdamas atgimdomas per grožį ir jėgą. Grožis ir jėga virsta antikristinės veiklos priedanga, nes velnias, kaip netrukus matysime, neveikia nei savu pavidalu, nei savu vardu. Šių bruožų šaltinis yra paleistuvinė antikristo kilmė, anoji melo dvasia, kurią paleistuvystė geriausiai išreiškia ir įkūnija. Melo dvasia ypatingu būdu graso Kristaus karalystės nariams, nes pažadina juose savimeilę ir per ją nuveda juos tolyn nuo Bažnyčios. Bet Kristaus apaštalų kelias tolyn nuo dieviškojo savo pašaukimo visados baigiasi juokdario pareigomis. „Žemės karaliai kyla, ir kunigaikščiai tariasi prieš Viešpatį ir prieš Jo Kristų: „Sutraukykime jų grandines ir meskime šalin nuo savęs jų kilpas". Bet tas, kuris gyvena danguje, juokiasi; Viešpats tyčiojasi iš jų" (*Ps 22, 2—4*); tyčiojasi todėl, kad šitie jų sąmokslai yra iš tikro pasidarę juokdariški. *Būti išjuoka yra kiekvieno antikristo likimas.*

III

ANTIKRISTINĖS DVASIOS VEIKLA

1. PASISLĖPIMAS KAIP VEIKSENA

Savimeilė, kaip sakyta, yra jėga savęs linkui. Tai būties sutelkimas aplinkui savąjį Aš. Tai visuotinis paneigimas sau teigti. Iš kitos pusės, taip pat sakyta, kad savimeilė yra kiekvienos antikristinės dvasios pagrindas. Tai pats pirmasis ir pats giliausias ženklas, kuriuo antikristas apsireiškia. Tai velnio kelias į žmonijos istoriją. Tačiau šių teigimų akivaizdoje kyla vienas svarbus klausimas: jeigu savimeilė yra aukščiausias savęs teigimas, net paneigiant visą būtį — Dievą ir pasaulį,— kokiu būdu įvyksta, kad šios nuotaikos nešėjai vis dėlto nueina žvėries *tarnybon,* vadinasi, pradeda būti ne patys sau, bet kitam? Juk visų laikų antikristai rodo labai daug aukos ir narsos dvasios. Antikristinių veikėjų išsižadėjimo paneigti negalima. Kartais jie aukojasi, kaip ir anksčiau pastebėjome, net daugiau negu Kristaus šalininkai. Kartais jie net miršta už savo darbus. Bet jeigu taip, kur tada yra anas savimeilinis jų bruožas? Kur yra ta jų buvimo linkmė į save? Argi neatrodo, kad ir antikristai yra vedami meilės, vadinasi, jėgos kito linkui? Šis klausimas yra labai gilus. Bet jo išaiškinimas kaip tik padės suvokti nuostabią velnio veikseną istorijoje; veikseną, kuri antikristinį išsižadėjimą, antikristinę auką ir narsą ne tik nepastato priešais savimeilę, bet visus šiuos dalykus esmingai su savimeile sujungia ir visus juos iš savimeilės kildina. *Velnio ir jo šalininkų veikimas yra atremtas tiktai į savimeilę.* Ir čia kaip tik glūdi ana didžioji niekšybės paslaptis.

Siųsdamas apaštalus į pasaulį, Kristus įsakė jiems kalbėti ir veikti Jo paties arba Jo dangiškojo Tėvo vardu. Apaštalai buvo Kristaus pasiuntiniai tikrąja šio žodžio prasme. Jie buvo Jo pašaukti ir pasiųsti. „Ne jūs mane išsirinkote, bet aš jus išsirinkau ir paskyriau" (*Jn 15,*

16),— kalbėjo Jėzus paskutinės vakarienės metu. Todėl Evangelijos skelbimas, žmonių valdymas ir pašventinimas turėjo būti atliekamas ne apaštalų, bet *Kristaus* vardu. Kristus pats turėjo veikti per apaštalus, ir šitas Jo veikimas turėjo būti aiškiai skelbiamas ir suvokiamas. „Eikite ir mokykite visas tautas, krikštydami jas vardan Tėvo, Sūnaus ir Šventosios Dvasios" (*Mt 28, 19*). Keičiamąją krikšto malonę nužengdinti į žmogaus prigimtį gali tik Švenčiausios Trejybės vardas. Taip pat Kristus aiškiai nurodė, kad „reikia skelbti *Jo vardu* atgaila ir nuodėmių atleidimas visose tautose" (*Lk 24, 47*). O tie, kurie Jo mokslą bus priėmę ir Jo malonių gavę, taip pat Jo vardu „išvarinės velnius, kalbės naujomis kalbomis, ... dės ant ligonių rankas, ir šie pasveiks" (*Mk 16, 17—18*).

Apaštalai gerai suprato šią savo pasiuntinybę ir todėl skelbė ne savo pačių išmintį, bet tai, ką buvo jiems apreiškusi Šventoji Dvasia; darė stebuklų prisikėlusiojo Jėzaus vardu; valdė ir teisė pagal Evangelijos nuostatus. Aukštesnė dieviškoji tikrovė, apsireiškusi Jėzaus Kristaus asmenyje, stovėjo viršum jų kaip bet kurios apaštališkosios veiklos matas. Todėl šv. Paulius stipriai subarė Korinto bendruomenę, kurioje ši pasiuntinybė nebuvo tinkamai suprasta ir kurios nariai ginčijosi sakydami: „Aš esu Pauliaus, aš Apolio, aš Kefo, aš Kristaus" (*1 Kor 1, 12*). Šių ginčų akivaizdoje šv. Paulius pabrėžia: „Tai kas gi yra Apolis? Kas Paulius? Yra tarnai Tojo, kurį jūs įtikėjote... Aš sodinau, Apolis laistė, bet Dievas augino. Taigi ne tas, kurs sodina, yra šis tas, ir ne kuris laisto, bet kuris augina — Dievas. Sodintojas ir laistytojas yra toks pat... Mes juk esame Dievo padėjėjai" (*1 Kor 3, 4—9*). *Tikrasis apaštališkųjų darbų autorius yra pats Kristus.* Jis moko, Jis valdo ir Jis pašventčia. Bažnyčia nėra nepriklausoma nuo Kristaus. Ji nėra savarankiška tikrovė, bet pats Kristus, besiskleidžiąs laike ir erdvėje. Todėl jos nariai gyvena, veikia ir miršta *Kristaus vardu.* Ana pirmykštė apaštališkoji pasiuntinybė plinta visoje Bažnyčioje ir virsta viena iš esminių jos žymių. Prabilti Bažnyčioje galima tik Kristaus vardu ir skelbti tik Jį, mirusį ir prisikėlusį.

Visai kitaip yra žvėries bendruomenėje. Tiesa, velnias taip pat siunčia savo įkvėptuosius į pasaulį, sutvirtindamas juos, kaip matėme, savo dvasia. Tačiau *velnio kunigai visados veikia ne savo mokytojo, bet savo pačių vardu.* Solovjovas pasakoja, kad jo antikristui aną lem-

tingą naktį pasirodęs velnias kalbėjo: „Aš myliu tave ir nieko nereikalauju iš tavęs. Tu ir taip esi gražus, didis ir galingas. Atlik savo žygį savo, ne mano vardu. Aš tau nepavydžiu. Aš nieko nenoriu iš tavęs. Tasai, kurį tu laikei Dievu, reikalavo iš savo Sūnaus klusnumo, neaprėžto klusnumo ligi pat mirties ant kryžiaus, ir net ant kryžiaus Jis Jam nepadėjo. Aš nereikalauju nieko iš tavęs, bet aš tau padėsiu". Šiuose žodžiuose kaip tik ir prabyla pati didžiausia priešginybė bet kokiai Kristaus pasiuntinybei. Kristaus apaštalai yra Dievo padėjėjai. Tuo tarpu velnias pasidaro savų pasiuntinių pagalbininkas. Kristaus apaštalai veikia savo Mokytojo vardu. Velnio pasiuntiniai veikia savo pačių vardu. Kristus stovi viršum savo apaštalų kaip jų žodžių ir darbų matas, kaip aukštesnė tikrovė. Velnias pasislepia po žmogaus tikrove ir patį žmogų padaro vieninteliu jo buvimo ir veikimo matu.

Todėl Solovjovas prasmingai pastebi, kad jo antikristas, pamatęs velnio skvarbias akis ir išgirdęs jo balsą, „nežinojo, ar jis skambėjo jame pačiame, ar šalia jo". Jis negalėjo pajausti, kad jis *iš tikro* stovi priešais *kitą* tikrovę, skirtingą nuo jo paties. Velnias susiliejo su jo būtimi, įsiskverbė į jo prigimtį, pasislėpė jame, todėl siuntė jį eiti ir veikti *savo paties vardu.* Tačiau argi nejaučiame gilaus prieštaravimo, glūdinčio šioje demoniškoje pasiuntinybėje? Kas gi yra tasai „pasiuntinys savo paties vardu"? Jeigu jis yra pasiuntinys, apaštalas, kunigas, tai jis turi veikti ne savo vardu, bet vardu to, kuris yra jį siuntęs, pašaukęs, pašventęs. O jeigu jis veikia savo paties vardu, jis nėra pasiuntinys. Būti pasiuntiniu ir vis dėlto veikti savo paties vardu reiškia jungti du nesuderinamus, vienas kitą neigiančius dalykus. Tačiau velnias juos suderina. Jis siunčia savo pasiuntinius į pasaulį, jis juos sutvirtina, įkvėpdamas jiems savo dvasios; jis atgimdo juos jėgoje ir vis dėlto neleidžia jiems veikti jo vardu, dėdamas jiems pareigą veikti savo pačių vardu. *Antikristai yra velnio pasiuntiniai, veikią savo pačių vardu.* Bet kodėl taip yra? Kodėl velnias nepakenčia garsiai ištarto savo vardo? Kodėl jis slepiasi po žmogaus pavidalu?

Atsakymą į šį klausimą mums duoda ta didi praraja, kur tvylo tarp žmogiškosios prigimties ir velniškųjų tikslų. Velnias yra neigėjas iš esmės. Jis nieko nemyli, bet visų nekenčia. Jis nieko nekuria, bet viską griauna. Jis nieko negimdo, bet žudo kiekvieną gyvybę. Jis nesako tiesos, bet visur ir visiems meluoja. *Velnio veiklos tikslas*

yra nebūtis, apsireiškianti neapykantos, griovybos, žudymo ir melo pavidalais. Tai yra velniškojo buvimo esmė ir prasmė. Velnias būna tam, kad į nebūtį grąžintų visa, ką Viešpats iš nebūties yra pašaukęs kuriamuoju savo žodžiu. Todėl velnias nėra tik Dievo priešininkas: jis yra priešininkas ir pačios būties. *Jis yra buvimo priešininkas.* Tuo tarpu žmogui ši esmingai neigiamoji žymė yra svetima. Tiesa, jis taip pat gali virsti demonišku ir pradėti viską neigti, bet tik tada, kai jis gauna aną Solovjovo minimą velniškąjį sutvirtinimą. Pats iš savęs, iš tikros savo prigimties žmogus yra Dievo Kūrėjo paveikslas. Todėl jis linksta mylėti ir stengiasi pergalėti savyje kylančią neapykantą. Jis mėgina kurti savų kūrinių ir net gamtą saugoti nuo irimo. Jis mėgina pažinti tiesą ir padaryti ją savo gyvenimo gaire. *Žmogiškojo veikimo tikslas yra būtis*, apsireiškianti meilės, kūrybos, globos ir tiesos pavidalais. Griovyba, žudymas, melas ir neapykanta yra žmogaus pergyvenami kaip svetimi; dar daugiau, kaip *nežmoniški* dalykai. Su jais susidūręs, jis sudreba savo gelmėse.

Todėl visai suprantama, kodėl žmogus negali pakelti neigimo grynu ir atviru jo pavidalu, nes *neigimas yra nebūtis.* Negalėdamas pakelti nebūties ir jos bijodamas pačia savo esme, jis tuo pačiu bijo viso to, kas jam tiesiog šią nebūtį išreiškia arba atskleidžia. Štai kodėl velnią žmogus visados pergyvena kaip baisingą. Gali kasdieninė sąmonė jį piešti nešvariais bei prikliais vaizdais, gali vaizduoti jį kaip kenkiančią gamtos jėgą, bet po visais šiais paveikslais glūdi gilus ano atskilėlio *neigiamasis* bruožas, kuris gąsdina žmogų ir verčia jį trauktis nuo nebūties nešėjo. *Žmogus bijo velnio todėl, kad šis skleidžia nebūtį; velnio baimė savo esme yra nebūties baimė.* Žmogus niekad negali būti pažymėtas *tiesioginiu* velnio ženklu. Kaip nebūties nešėjas bei skleidėjas, velnias neranda kelio į žmogaus dvasią. Norėdamas prie žmogaus prieiti ir jį pasiųsti, velnias yra priverstas rinktis būties pavidalą, juo prisidengti, juo pažadinti žmogaus kuriamąsias jėgas ir tik tuo būdu įkinkyti jį savo tarnybon.

Savimeilė kaip tik ir yra jam šitoks kelias. Būdama nusigrįžimas nuo būties, ji tuo pačiu yra šios būties paneigimas, vadinasi, žengimas į nebūtį. Tačiau būdama atsigrįžimas į žmogaus Aš, ji palaiko būties pavidalą ir tuo būdu apgaulingai pridengia nuo žmogaus akių atsiveriančią nebūtį. Šiais savo bruožais savimeilė velnią kaip tik

patenkina. Nebūtine savo *esme* ji patenkina velnio tikslą viską paversti nebūtimi. Būtiniu savo *pavidalu* ji patenkina velnio norą nepasirodyti grynu neigėju, bet tarsi teigiančiuoju, tarsi kuriančiuoju, tarsi mylinčiuoju. Todėl velnias ir renkasi savimeilę savai veiklai plėsti tiek atskirame žmoguje, tiek ir visoje istorijoje. Jis atsiremia į savimylą žmogų, sustiprina jį jo kelyje į save, atgimdo jį per jėgą, kad jis šiame kelyje nepavargtų; jis įsako jam viską daryti savo paties vardu, nes bet koks darbas *kito vardu* jau išmuštų žmogų iš savimeilės kelio. Žmogaus savimeilė virsta velnio priedanga ir slėpyne. Ji tarsi tanki skara pridengia šį visuotinį neigėją nuo žmogaus akių, pridengia jo nebūties šaltį ir tuo būdu padaro jį žmogui priimtiną. *Žmogus stoja velnio tarnybon sau tarnavimo vardu.* Viską telkdamas tik aplink save, viską aukodamas tik sau, visur veikdamas tik savo vardu, savimyla tuo pačiu jau daro tai, ko velnias nori, būtent: naikinti būtį, meluoti ir neapkęsti. Štai koks yra ryšys tarp velnio pasiuntinybės, kuria jis pažymi savo šalininkus, ir jo įsakymo veikti savo paties vardu.

Šis velnio slėpimasis po žmogaus pavidalu bei vardu turi dar ir kitą, žymiai gilesnę prasmę. Pridengti save tam, kad būtų galima prieiti prie žmogaus ir nugrįžti jį nuo būties per jo savimeilę, yra tik vienas velnio uždavinys, pasakytume — *antropologinis*, liečiąs tiktai žmogų. Tačiau šalia jo velnias šiuo prisidengimu vykdo dar ir kitą uždavinį, pasakytume — teologinį, liečiantį patį *Kristų*. Solovjovo pasakojime šis uždavinys yra aiškiai nurodomas. Siųsdamas antikristą į pasaulį, velnias pastebi, kad jis nieko nereikalaująs iš savo pasiuntinio. Ir čia pat priduria, jog Dievas reikalavęs iš savo Sūnaus visiško klusnumo net ligi mirties ant kryžiaus ir net ant kryžiaus Jėzui nepadėjęs, nors girdėjęs maldaujantį Jo šauksmą: „Mano Dieve, mano Dieve, kodėl palikai mane" (*Mt 27, 46*). Tuo tarpu velnias pažadąs savo siunčiamajam padėti. „Dėl tavęs paties, dėl tavo vertės bei dėl tavo puikumo ir dėl savo grynos, nesavanaudiškos meilės aš noriu tau padėti".

Argi negirdim šiuose žodžiuose Kristaus Aukos išjuokimo? Velnio pažiūra, Kristus buvęs savo Tėvo paliktas dėl to, kad Dievas esąs savanaudiška meilė. Jis reikalaująs Jam nusilenkti, pasiaukoti net ligi kryžiaus mirties. Dar daugiau, Jis net mirtyje nepadedąs. Jis valdąs pasaulį ne širdimi, bet protu su nepermaldaujamais jo spren-

dimais. Jis esąs „ne pasaulio tėvas, bet... caras", jeigu čia panaudosime giliaprasmius A. Mickevičiaus žodžius. Tuo tarpu velnias žada apsupsiąs savo siunčiamąjį „nesavanaudiška meile". Jis padėsiąs jam ne pasaulio išganymo reikalui, kaip Dievas Kristui, bet dėl paties pasiuntinio vertės, dėl jo paties kilnumo. Jis nereikalausiąs nieko iš savo mesijo. Priešingai, jis pats pasitrauksiąs, pasislėpsiąs, o jo pateptasis veiksiąs savo paties vardu. Be abejo, mes jaučiame, kad visa tai yra Kristaus pasiuntinybės išjuokimas. Tačiau velnias jį naudoja ir vykdo, nes jis yra simius Dei — Dievo beždžionė. Velnias yra Dievo priešas ne tik tuo, kad jis griauna Dievo darbus, bet ir tuo, kad jis išjuokia Dievo žygius. Kristus kaip jo pajuokos objektas čia stovi pirmoje eilėje. Todėl ir velnio prisidengimas žmogaus pavidalu negali neturėti šios išjuokiamosios prasmės. Solovjovas pats šios prasmės neiškelia. Jis tik papasakoja apskritai apie velnio pastangą padaryti antikristą Kristaus neiginiu. Tačiau skverbdamiesi giliau į Solovjovo nurodytą velnio norą veikti žmogaus vardu, šią išjuokiamąją prasmę galime nesunkiai susekti.

Raktas šiai prasmei atskleisti glūdi Dostojevskio papasakotame Ivano Karamazovo kliedėjime, kurio metu jis kalbasi su velniu. Ivanas, vienas iš „Brolių Karamazovų" romano veikėjų, kliedėdamas pastebi priešais save ant kanapos sėdintį džentelmeną ir pradeda su juo ilgą pokalbį. Be abejo, Ivanas jaučia, kad šis džentelmenas yra ne kas kita kaip jo paties antroji, ligūstoji pusė, išreiškianti jo mintis, „bet tik žemiausias ir kvailiausias". Tačiau Dostojevskis į šio džentelmeno kalbos būdą įdeda tiek daug velnio psichologijos, kad vargiai kitaip kalbėtų ir pats velnias. Tarp kitų nuostabiai suktų ir melagingų dalykų šis vaizduotės velnias Ivanui sako: „Aš esu vargšas... nenoriu tvirtinti, kad esu labai garbingas, bet... juk visuomenėje paprastai priimta kaip aksioma, kad aš esu nusidėjęs angelas. Tačiau, dievaži, aš niekaip negaliu įsivaizduoti, kokiu būdu aš būčiau galėjęs būti angelas. Jeigu tai iš tikro kada nors ir galėjo būti, tai taip seniai, kad man nebe nuodėmė tai pamiršti. Bet dabar man rūpi tik padoraus žmogaus garsas, ir aš gyvenu kaip pasitaiko, stengdamasis būti malonus. Aš nuoširdžiai myliu žmones; o, mane ne sykį yra neįtikimai apšmeižę. Čia, žemėje, kai kartais pas jus persikeliu, plaukia mano gyvenimas taip, tarsi jis iš tikro šis tas būtų, ir tai man kaip tik labiau-

siai patinka. Aš juk sergu, lygiai kaip ir tu, fantastiškumu, ir todėl mėgstu jūsų žemiškąjį realizmą. Čia pas jus viskas yra aprėžta, čia yra formulių, yra geometrijos. O pas mus tiktai vis kažkokių neapibrėžtų lygčių. Čia aš vaikštau ir svajoju. Aš mėgstu svajones ir sykiu pasidarau žemėje prietaringas. Nesijuok, man kaip tik patinka būti prietaringam. Aš čia prisiimu visus jūsų papročius: man malonu eiti į viešąsias maudykles — ar gali įsivaizduoti?,— mėgstu su pirkliais ir popais prakaituoti pirtyse. Mano mylimiausia svajonė yra įsikūnyti, bet jau galutinai ir neatšaukiamai, kokioje nors riebioje, pustrečio centnerio sveriančioje pirklio žmonoje ir tikėti visa, ką ir jinai tiki. Mano idealas yra eiti į bažnyčią ir ten gryna širdimi pastatyti žvakutę prie šventųjų paveikslų. Dievaži, taip! Tuomet mano kančios gautų galą. Ak, tiesa, man dar vienas dalykas patinka: pas jus gydytis. Pavasarį siautė raupai. Tai nuėjau į pamestinukų namus ir įsiskiepijau. Ak, kad žinotum, koks man buvo džiaugsmas tą dieną. Paaukojau net dešimtį rublių nuskriaustų brolių slavų naudai". Kai velnias užsimena, kad praėjusiais metais jis gavęs ir reumatizmą, Ivanas tyčiodamasis jį paklausia: „Ar velnias gali gauti ir reumatizmą?" Tada džentelmenas atsako: „Kodėl ne, jeigu aš kartais įsikūniju. Įsikūnijęs juk turiu prisiimti visas jo pasėkas".

Šis ilgas velnio plepalas slepia tą pačią mintį, kaip ir Solovjovo naktinės šmėklos žodžiai: „Atlik savo žygį savo, ne mano vardu". *Velnias nori įsikūnyti, tačiau buržuaziniame, savimeilės pilname žmogaus prigimties prade ir tuo būdu išjuokti Kristaus Įsikūnijimą.* Kaip Kristus prisiėmė žmogaus prigimtį ir jos likimą, taip visa tai mėgina pamėgdžioti ir velnias. Tačiau jis pasirenka ne šios prigimties tragiškas gelmes, kuriose glūdi sužalotas Viešpaties paveikslas, bet juokingą jų paviršių su jo prietarais ir gero gyvenimo norais. Pustrečio centnerio sverianti pirklio žmona yra šio velniško įsikūnijimo simbolis. Velnias taip pat, kaip ir Kristus, prisiima žmogaus likimą, tačiau ne jo rimties, tegul ir nuodėmingos, pavidalu, bet raupų baime, reumatizmu, kairiosios šnirplės uždegimu ir kitomis juokingomis formomis. Jis, kaip ir Kristus, nori eiti į bažnyčią, tačiau ne mokyti išganymo tiesų, bet uždegti žvakutę prie šventųjų paveikslo, vadinasi, atlikti pačią menkiausią, pačią paviršutiniškiausią apeigą.

Visa velnio priedanga žmogiškuoju pavidalu yra nuausta iš Kristaus pamėgdžiojimo. Ji eina lygia greta su

Kristaus Įsikūnijimu. Ji yra taip sustatyta, kad Įsikūnijimą išjuoktų ir pažemintų. Čia tad ir glūdi ana gilesnioji, ana *teologinė* velnio slėpimosi prasmė. Jis slepiasi ne tik todėl, kad prieitų prie žmogaus, bet ir todėl, kad įsikūnytų ir tuo būdu išjuoktų Kristų. Žemės realizmas jam patinka kaip tik dėl to, kad jame jis randa būdą pamėgdžioti Amžinąjį Logą, tapusį tikru žmogumi ir pakėlusį žemiškojo gyvenimo kančias. Kristus taip pat mylėjo žemiškąją tikrovę ir net mirė už ją. Jis taip pat buvo realistas. Tačiau ne tam, kad šią tikrovę įamžintų jos faktiškume, bet tam, kad ją iš šito faktiškumo išvaduotų, perkeistų ir išskaistintų. Tuo tarpu velnias nori šiame realizme įsikūnyti „galutinai ir nebeatšaukiamai". Jis nori jame nuolatos pasilikti, nuolatos jį teigti tokį, koks yra, ir tuo būdu tyčiotis — pirklio žmonos svoriu bei prietaringu jos tikėjimu — iš Kristaus Atpirkimo.

Atrodo, kad ne ką kita kaip tik šį velnio pasislėpimą po žmogaus pavidalais turi galvoje ir Apreiškimas, kalbėdamas apie „kitą žvėrį, pasikeliantį iš žemės" (*Apr 13, 11*). Pirmasis žvėris, pasikėlęs iš jūros (*13, 1*), buvo gavęs mirtiną smūgį — tikriausiai Kristaus mirtimi ir Jo prisikėlimu. Tačiau šiai mirtinai jo žaizdai išgydyti pakilo antrasis žvėris iš pačios žemės. „Jis darė didelių ženklų, kad net ugnį iš dangaus nužengdindavo žemėn žmonių akivaizdoje" (*13, 13*). Ir šiais ženklais jis „padarė, kad žemė ir jos gyventojai garbintų pirmąjį žvėrį" (*13, 12*). Apreiškimas čia stabteli ir paragina mus susimąstyti ties antrojo žvėries esme: „Kas turi išmanymo, tesuskaito žvėries skaitmenį" (*13, 18*); ir čia pat nurodo: „Nes tai yra *žmogaus* skaitmuo" (t. p.). Kitaip sakant, antrojo žvėries vardas yra iš tikro ne kas kita kaip žmogaus vardas. Tai reiškia, kad *antrasis žvėris istorijoje veikia ne savo, bet žmogaus vardu.* Jis pasirodo prisisegęs žmogaus skaitmenį, jo ženklą, jo vardą. Jis įsikūnija žmogaus darbuose bei jo prigimtyje. Todėl Apreiškimas ir mini, kad šis žvėris kyla *iš žemės,* vadinasi, iš viso čionykščio žemiškojo gyvenimo. Kaip Kristus per savo Bažnyčią plinta istorijoje, skleisdamas savo Įsikūnijimą laike ir erdvėje, taip ir antikristas, antrojo žvėries simbolizuojamas, stengiasi įsikūnyti visuose žmogaus būties pavidaluose ir tuo būdu pamėgdžioti bei išjuokti Kristų. Ne veltui tad Apreiškimas ir nurodo, kad šis antrasis žvėris, šis žmogaus pavidalą prisiėmęs velnias „turėjo du ragu, panašiu į Avinėlio" (*13, 11*). Kaip Kristus yra tikras žmogus su

visomis žmogiškosios prigimties savybėmis, išskyrus nuodėmę, taip tokiu pat mėgina tapti ir antikristas. *Istorija virsta įsikūnijimo lauku ne tik Kristui, bet ir antikristui.* Kaip Kristus yra pavedęs žmonėms tęsti toliau išganomąjį savo žygį, įkvėpdamas juos ir jiems vadovaudamas neregimai per Šventąją Dvasią, taip lygiai elgiasi ir velnias per savo pasislėpimą po žmogaus skaitmeniu: po jo darbais, po jo norais, po jo mintimis, apskritai po visa jo būtimi. Žmogaus skaitmuo Apreiškime yra simbolis šiam visapusiškam pasislėpimui, šiam velnio įsikūnijimui žemiškajame gyvenime.

Šiuo skaitmeniu nešinas antikristas kaip tik ir žygiuoja žmonijos istorijoje. Antikristinės jėgos iš tikro kiekvieną sykį gautų mirtiną smūgį, jeigu jos nebūtų prisidengusios žmogiškųjų vertybių vardais. Antikristas tik labai retai ir labai ypatingais istorijos tarpsniais išeina į atvirą kovą su Kristumi. Bet tada jis yra kaip tik mirtinai sužeidžiamas. Todėl kad šios jo žaizdos būtų išgydytos, kad jis galėtų vėl prie žmonių prieiti ir juos suvedžioti, jis prisiima žmogaus skaitmenį ir jo priedangoje pradeda jau netiesioginę kovą su Avinėliu; kovą, pridengtą kultūros pažangos, minties laisvės, asmens vertingumo, valstybės saugumo ir įvairiais kitais vardais. Jis elgiasi taip, tarsi pultų ne Kristų, bet Kristų tikinčius nusikaltėlius; tarsi savo puolimu gintų gyvenimo vertybes, prieš kurias kėsinasi Kristaus šalininkai.

Be abejo, negalima neigti, kad Kristaus šalininkai padaro nusikaltimų. Ir jie, kaip ir visi kiti, yra šios žemės keleiviai, todėl nuolatos tykomi grėsmės nusikalsti ir Dievui, ir artimui, ir kultūrai, ir laisvei. Tačiau yra būdinga, kad antikristas, prisidengęs gyvenimo vertybių vardu, paprastai puola ne tiek pačius nusikaltusius krikščionis, kiek *religines jų vertybes:* mokslą, hierarchiją, sakramentus, tarsi šios vertybės būtų nusikaltimų šaltiniai. Antikristo kova niekad neturi skaistinančiojo pobūdžio: ji yra gryna *naikinimo kova.* Ji stengiasi krikščionybę ne apvalyti, bet pražudyti. Ir čia galbūt glūdi pats tikriausias ženklas antikristo užmačioms atskirti nuo pastangų visų tų, kurie, kartais net aštrokai, mėgina apgenėti Kristaus vynmedį nuo nudžiūvusių šakų ir apsiraizgiusių vijoklių. Šventosios Dvasios peilis gali būti kartais irgi aštrus. Tačiau jis niekados netaiko į pačią širdį. Tuo tarpu antikristas kaip tik šią širdį puola pirmoje eilėje. Jis nori Kristaus vynmedį ne apgenėti, bet nukirsti. Krikščionių nusikal-

timai jam duoda progos kovą pradėti ir sykiu teikia geros priedangos paslėpti naikinamajam šios kovos pobūdžiui. Pasiryžęs pamėgdžioti ir išjuokti Kristaus Įsikūnijimą, antikristas slepiasi po visais žmogaus pavidalais, kokius tik istorija jam pasiūlo. Žemė virsta nuolatine antrojo žvėries gimtine.

2. ANTGAMTIŠKUMO IŠSKYRIMAS

Antikristo pasislėpimas žemiškuose pavidaluose, ypatingas šių pavidalų teigimas bei gyvenimas teikia jam geros progos nukreipti žmonių dėmesį į kultūrines šiapusines vertybes ir atitraukti jų žvilgį nuo visos antgamtinės tikrovės. *Antgamtinė tikrovė yra tai, ko antikristas nepakenčia žemės gyvenime.* Todėl jis mėgina ją išskirti, apeiti, nutylėti arba net ir atvirai paneigti. Kiekviena antikristinė dvasia savo esmėje yra *žemės* žvėris: iš žemės kilusi ir žemėje pasiliekanti. Tačiau dėl to ji dar anaiptol nepasidaro *materialistinė.* Savo pasakojime Solovjovas prasmingai pastebi, kad jo antikristo pasirodymas kaip tik sutapo su materializmo žlugimo laikais. Tiesa, didieji gyvenimo ir mirties klausimai pasiliko neišspręsti ir toliau. Naujieji psichologiniai ir biologiniai atradimai jų ne tik nenušvietė, bet tik dar labiau supainiojo ir aptemdė. Tačiau „kaip vienintelė svarbi, nors ir neigiamojo pobūdžio, pasėka pasirodė galutinis teorinio materializmo sudužimas. Samprata, kad pasaulis esąs šokinėjančių atomų sistema ir kad gyvybė esanti smulkiausių medžiagos pakaitų telkinys, nepatenkino nė vieno mąstančio žmogaus. Žmonija visiems laikams pergalėjo šį filosofinės vaikystės laipsnį". Todėl ir savo antikristą Solovjovas padarė ne materialistu, bet *spiritualistu,* kurio aštrus protas nurodė, ką jis turi tikėti, būtent: gėrį, Dievą, Mesiją.

Iš sykio mus stebina šios antikristo savybės. Mes esame įpratę materializmą laikyti pačiu esmingiausiu Dievo paneigimu ir todėl norėtume matyti antikristą nešiojantį materialistinės pasaulėžiūros ženklą. Juk argi ne medžiaga yra didžiausia Dievo priešginybė? Argi ne ji stovi toliausiai nuo Dievybės? Todėl argi ne jos pakėlimas į aukščiausią būties rangą reiškia galutinį Dievo atmetimą? Argi ne materializmas įkūnija aną amžinąją velnio kovą su Dievu? Argi tad ne materialistai yra šios kovos vedėjai žemėje? Bet Solovjovas šių visų mūsų lūkesčių

nepatenkina. Jo antikristas nėra nei pats materialistas, nei iš materialistinio istorijos tarpsnio kilęs. Jis pasirodo kaip tik tada, kai materializmas yra žlugęs. Kodėl taip? Kodėl materializmas nėra būtina antikristinės dvasios pasaulėžiūra? Ir kodėl ne kiekvienas spiritualistas jau *tuo pačiu* yra Kristaus šalininkas?

Kas gi iš tikro yra materializmas? *Materializmas savo esmėje yra ne kas kita kaip vaikiškų įvaizdžių metafizika.* Vaikiško laipsnio nepergalėjusi sąmonė viską įsivaizduoja kūniškai: siela jai yra paukštis, mažiausiai kvapas arba garas; Dievas — pasaulio valdovas, griaustiniu važinėjąs po debesis, arba malonus barzdotas senelis, viskuo rūpinąsis ir viską globojąs; būtis — įvairių kūnų, dažniausiai gyvų, telkinys. Vaikiška sąmonė yra tiek glaudžiai susijusi su pojūčių patyrimu ir tiek labai nuo jų priklausanti, kad ji nepajėgia šio patyrimo peržengti ir todėl pasilieka jo sienose. Viskas yra kūnas arba bent turi kūną. Todėl sukūninimas apima ir Dievą, ir žmogų, ir pasaulį. Ir tai yra ne tik atskiro asmens pergyvenimas vaikystės amžiuje. Tai yra pergyvenimas ir visos žmonijos, ir ištisų istorinių tarpsnių, kurių metu ši vaikiška sąmonė prasiveržia. Paverskime šiuos vaikiškus įvaizdžius metafizika ir gausime materializmą. Vaikiškasis materializmas neneigia nei dvasios, nei Dievo; jis tik juos sukūnina. Metafizinis materializmas *esminę* būties įvairybę atmeta ir visai nuosekliai teigia, kad yra *tik* medžiaga, nes jeigu yra tik tai, kas pojūčių patiriama, tai ši patirtis yra visur vienoda, ir tuo pačiu patiriamieji objektai taip pat vienodi. Kūnas yra visur tas pat. Ar jis bus vaizduojamas akmeniu, ar gyvuliu, ar žmogumi, ar pagaliau Dievu, esmingai jis nesiskirs, nes visur jis bus medžiaga. Išvada nepaneigiama, tačiau ji paremta vaikiškais įvaizdžiais. Ji paremta vaikiškos sąmonės negalia turėti kitokį patyrimą negu pojūčių. Iš vaikiško patyrimo gali kilti tik materializmas, nes vaikas kitokių patyrimų, kaip pojustiniai, dar neturi ir negali turėti.

Materialistinė tad pasaulėžiūra yra ne kas kita kaip sąmonės siaurumo, savotiško sąmonės atsilikimo, jos infantilizmo padaras. Materialistai savo sąmonės pločiu bei gyliu yra vaikiški, kažkodėl sustingę savo patirties išsivystyme. Teigti, kad yra tik medžiaga, reiškia nepatirti nieko kito, tik medžiagą; o nepatirti nieko kito, tik medžiagą, reiškia negalėti turėti kitokių patirčių negu pojustinių; turėti gi tik pojustinių patirčių reiškia pasilikti

vaikiškame sąmonės išsivystymo laipsnyje. Tačiau prigimtas sąmonės brendimas veda žmogų iš vaikiškų įvaizdžių tarpsnio ir tuo pačiu pakerta materializmui pagrindą. Žmogus, turįs dvasinių patirčių, nebegali teigti, kad yra tik medžiaga. Būtis jo pergyvenimuose apsireiškia nebe kaip vienalytė, bet kaip daugialypė, ir tuo pačiu bet koks materializmas sudūžta. Jis sudūžta ne tik atskirame asmenyje, bet ir visoje žmonijoje ir atskirose jos kultūrose. Štai dėl ko Solovjovas ir teigia, kad dvidešimt pirmajame šimtmetyje žmonija galutinai pergalėjo aną filosofinės vaikystės, aną vaikiškų įvaizdžių metafizikos tarpsnį ir todėl materializmą negrįžtamai paliko.

Tačiau ar materializmo žlugimas jau tuo pačiu reiškia Dievo ir apskritai visos antgamtinės tikrovės prisikėlimą? Vaikiškų įvaizdžių pergalėjimas pažadina, be abejo, kritinę sąmonę ir praplečia žmogaus patyrimą. Bet būtinu būdu jis žmogaus šiam patyrimui neapsprendžia. Dvasinių patirčių srityje prasideda laisvė ir tuo pačiu paties žmogaus apsisprendimas jų atžvilgiu. Nė vienas iš vaikiškos sąmonės tarpsnio išėjęs žmogus negali neigti dvasinės ir dieviškosios tikrovės *buvimo*. Bet kiekvienas gali jos *nepripažinti*. Kiekvienas čia gali elgtis taip, kaip elgiasi Dostojevskio Ivanas Karamazovas, kuris tiki Dievo buvimą, bet skuba grąžinti Jam savo bilietą įeiti į dieviškąją tvarką. „Ne Dievo aš nepripažįstu,— sako jis savo broliui Aliošai,— bet Jo sukurto pasaulio". Ivanas sutinka, kad visi skausmai pasibaigs, visi randai užgis, visi prieštaravimai išnyks; kad pasaulio pabaigoje pasirodys kažkas, kas pasotins visų širdis, atlygins už visas kančias ir už visą pralietą kraują. Ir vis dėlto jis to nepripažįsta. „Gali lygiagretės linijos net susikirsti, galiu aš pats tai matyti ir sakyti, kad jos susikerta, bet aš vis tiek to nepripažinsiu". Tai yra Ivano tezė, kaip jis pats vadina savo nusistatymą. Tai yra *galima* tezė kiekvieno žmogaus. Patirti aukštesnės tikrovės buvimą ir ją pripažinti yra du skirtingi ir vienas iš kito neplaukią dalykai. Juodu gali subrendusioje sąmonėje sutapti ir sudaryti darnią visumą. Bet juodu gali ir persiskirti. Aliošos sąmonėje jie yra sutapę. Ivano sąmonėje jie yra persiskyrę. Ivanas yra spiritualistas, kaip ir Solovjovo antikristas. Dievo buvimo jis neneigia, nes iš vaikiško savo sąmonės tarpsnio jis jau yra išėjęs. Tačiau jis nepripažįsta Dievo tvarkos. Ivanas nė iš tolo nėra materialistas. Ir vis dėlto jis yra sukilėlis, neigėjas, gal net išjuokėjas. Jis pasilie-

ka pats su savimi ir pats savyje. Jis neperžengia savęs, ir todėl ana aukštesne tikrove, kurios buvimo neneigia, jis negyvena. Jis pasilieka šiapus.

Ivano Karamazovo pavyzdys rodo, kad spiritualistinė pasaulėžiūra *pati savaime* į Dievą dar nenuveda. Ji atskleidžia Dievo buvimą. Tačiau ji žmogaus su šiuo *grynai esančiuoju* Dievu nesuriša. Ji *religijos* nesukuria ir Dievo pripažinimo nepažadina. Spiritualistas nėra ateistas, kaip ateistas nėra nė velnias. Bet spiritualistas gali būti labai gilus *deistas*, kuris Dievą nukelia anapus savos tikrovės ir uždaro Jį neprieinamose srityse. Dar daugiau, jis gali būti deistas ne tik savo metafizikoje, bet ypač savo buvime ir veikime. Teorinį deizmą jis gali paversti praktiniu ir naikinti visa, kas tik pasaulyje apreiškia arti esantį Dievą. Kova su Dievu ir spiritualistinė pasaulėžiūra yra visiškai suderinamos. Štai kodėl Solovjovas nenusidėjo spiritualizmo esmei, padarydamas savo antikristą spiritualistu ir leisdamas jam išvystyti aršią kovą prieš Kristų ir Jo šalininkus.

Priešingai, tuo Solovjovas kaip tik norėjo parodyti, kad *tikra ir gili kova prieš Kristų išauga ne iš materializmo, kuris yra vaikiškas, bet iš spiritualizmo, kuris yra jau subrendusios sąmonės nusistatymas ir todėl pajėgus kovai vesti.* Materialistas negali giliai kovoti prieš Dievą, nes šis jam neegzistuoja. Dievas jam yra tik netikrovė, tik žmonių prietaras. Materialisto kova iš tikro yra kova ne su Dievu, bet su žmonių psichologija. Jo kova kartais gali būti ir žiauri, bet ji neturi tikrovinio pagrindo. Ji yra savo esmėje tik propaganda. Tuo tarpu spiritualistas žino, kad Dievas yra. Jam Jis nėra tik papročio įdiegtas minios įvaizdis, bet *tikrovė*, stovinti viršum jo. Todėl kova su šia tikrove spiritualisto veikloje įgyja visai kitokio pobūdžio: ji darosi *tikra kova.* Ji darosi tragiška. Ji veda į sudužimą, net jeigu ji būtų ir nekruvina, net jeigu ji būtų tik begalinė jausmo įtampa kaip Mickevičiaus „Vėlinių" Konrade. Spiritualistinis antikristas yra žymiai gilesnis Kristaus priešininkas negu materialistinis. Todėl ir antikristinės kovos dažniausiai turi spiritualistinę priedangą. Žvėries bendruomenėje materialistai yra tik ginklanešiai. Patys tikrieji pirmųjų eilių riteriai yra visados įsitikinę spiritualistai, tikį gėrį, Dievą, Mesiją. Tai šis tikėjimas jiems duoda jėgos kovoti; tai jis palaiko juos neigiamojoje jų veikloje, jų nuolatiniame pasiaukojime ir nuostabioje jų narsoje. Padarydamas savo antikristą

tikinčiuoju spiritualistu, Solovjovas kaip tik ir atskleidė jo ištvermės šaltinį ir sykiu įspėjo nesiduoti klaidinamiems, spiritualistinės pasaulėžiūros ir materializmo žlugime neregėti jokio ypatingai džiuginančio ženklo. Iš spiritualizmo krikščionybė patirs žymiai didesnių smūgių, negu ji patyrė iš materializmo.

Spiritualizmu tad nešinas antikristas pasirodo pasaulio istorijos scenoje ir pradeda dalinti savo dovanas. Jis pasiskelbia religijos globėju. Dar daugiau, jis net ryžtasi sujungti suskilusią Kristaus Bažnyčią. „Laimingai išsprendus politines ir socialines problemas,— pasakoja Solovjovas,— prašėsi būti išsprendžiamas ir religinis klausimas. Jį apmetė pats imperatorius, ir visų pirma ryšium su krikščionybe". Todėl „ketvirtųjų savo viešpatavimo metų pradžioje jis paskelbė atsišaukimą į visus jam ištikimus krikščionis be konfesinio skirtumo, kviesdamas juos išrinkti arba paskirti įgaliotus atstovus į visuotinį susirinkimą, įvyksiantį jo vadovybėje". Šiame susirinkime, paprašęs suėjusiųjų nurodyti, kas jiems krikščionybėje yra brangiausia, ir neišgirdęs jokio atsakymo, imperatorius kalbėjo: „Aš suprantu, kad jums sunku tiesiog atsakyti. Todėl aš jums padėsiu. Nelaimei, jūs esate nuo neatmenamų laikų taip labai susiskaldę, kad gal net neturite vieno savo troškimams objekto. Tačiau jeigu jūs ir negalite tarp savęs sutarti, tai aš tikiuosi sujungti visas jūsų partijas tuo, kad jums visiems rodau vienodą meilę ir vienodą pasiryžimą patenkinti tikrąjį kiekvienos iš jų siekimą". Ir čia, kaip žinome, imperatorius pasiūlė pagrindinėms krikščioniškosioms konfesijoms tris dovanas: popiežiaus autoriteto atstatymą su jo teisėmis bei galiomis katalikams, krikščioniškosios archeologijos muziejų ortodoksams ir pasaulinį Šventraščio institutą protestantams. Apie šias dovanas jų *priėmėjų atžvilgiu* jau esame kalbėję. Ten matėme, kad jos anaiptol nėra matas tikrajai žemės valdovų dvasiai suprasti. Šių dovanų priėmėjai yra klaidinami tuo, kad jie nepasistengia žemės valdovų paramos įvertinti pačiu Kristumi. Šitoje vietoje norime panagrinėti tas pačias dovanas jų *siūlytojų* atžvilgiu. Ką reiškia, jeigu antikristas neša krikščionybei dovanų, ir kokią prasmę jis į šias dovanas deda? Kas yra tasai antikristo malone atstatomas popiežiaus autoritetas, toji jo globojama krikščioniškoji tradicija, tasai jo skatinamas Šventraščio tyrinėjimas? Kas visa tai yra: religijos pri-

pažinimas ar jos paneigimas? Tikra parama ar klasta bei melas? Jeigu paneigimas ir klasta, tai kame jie glūdi?

Siūlydamas katalikams savo dovaną, imperatorius kalbėjo: „Aš žinau, kad daugeliui iš jūsų yra brangiausias krikščionybėje *dvasinis autoritetas*. Savaime suprantama, kad jis yra suteiktas teisėtiems atstovams ne jų pačių naudai, bet bendrajai gerovei, nes šiuo autoritetu remiasi teisinga dvasinė tvarka ir dorinė drausmė, kurių visi yra reikalingi". Čia imperatorius net apgailestavo, kad jis pats negalįs turėti tokio autoriteto, kokį turįs vyriausias katalikų ganytojas — popiežius. Ir kad išreikštų šiam autoritetui didelę savo pagarbą bei paramą, jis kalbėjo toliau: „Vyriausias visų katalikų vyskupas, Romos popiežius, nuo šios dienos vėl grąžinamas į savo sostą Romoje ir naudojasi visomis šio titulo ir šios katedros ankstesnėmis teisėmis bei privilegijomis, kurios jam buvo suteiktos visų mūsų pirmatakų pradedant nuo Konstantino Didžiojo". Paviršium žiūrint, argi reikia didesnės dovanos kaip ši? Argi popiežiaus autoritetas nėra viena iš pagrindinių katalikybės vertybių? Argi jos rėmimas bei ugdymas nėra kiekvieno tikro kataliko pareiga? Ir ar ne pagarbos verti yra visi tie, kurie šią vertybę stiprina? Todėl suprantama, kad beveik visi katalikų Bažnyčios kunigaikščiai, kardinolai ir vyskupai, daugiau negu pusė vienuolių ir didelė dalis tikinčiųjų pasauliškių užlipo pas imperatorių ir susėdo į jo suolus. Jie buvo pritrenkti valdovo dovanos dydžiu.

„Popiežiaus sostas,— pasakoja Solovjovas,— jau seniai iš Romos buvo ištremtas ir po ilgesnio klaidžiojimo buvo priglaustas Petrapilyje ta sąlyga, kad krašte susilaikys nuo bet kokios propagandos. Rusijoje popiežija suprastėjo. Nekeičiant iš esmės būtino kolegijų ir oficijų sąstato, buvo reikalo įkvėpti jų veiklai naujos kūrybinės dvasios ir stipriai susiaurinti puošnų ritualą ir ceremonijas". Ir štai šis nuskurdintas viršinis popiežiaus autoriteto reiškimasis vienu imperatoriaus mostu atgauna visą pirmykštį savo spindėjimą bei galią. Jis yra ne tik pastatomas į pradinę, apaštalų krauju pažymėtą erdvę, bet ir apdovanojamas visomis teisėmis bei privilegijomis, kurios tik kada nors amžių eigoje Šventajam Sostui buvo suteiktos. Popiežius vėl atsistoja prieš pasaulio akis visoje savo didybėje, valdžioje ir garbėje. Gilus tad dėkingumas pagauna katalikybės atstovus. Džiaugsmo šūksniais jie atsako į šį plačiadvasį bei giliaširdį valdovo mostą ir nuste-

busiomis akimis žiūri į iš vietos nejudantį tarsi marmuro statula popiežių Petrą II. Pats vyriausias katalikų vadovas, pats šios valdžios bei garbės nešėjas sėdi ir tyli. Jis nieko neatsako į imperatoriaus kvietimą lipti pas jį. Jis nereiškia nei džiaugsmo, nei padėkos. Kodėl? Ką negero jis jaučia šioje dovanoje? Kokia klastinga prasmė slypi šiame imperatoriaus moste?

Autoritetas katalikų Bažnyčioje yra įsteigtas paties Kristaus. Siųsdamas savo mokinius „kaip avinėlius tarp vilkų" (*Lk 10, 3*) į pasaulį ir patardamas jiems neturėti „nei aukso, nei sidabro, nei pinigų savo juostose" (*Mt 10, 9*), Kristus vis dėlto aprūpino juos nepaprastu dvasiniu autoritetu: „Kas jūsų klauso, tas manęs klauso; kas jus niekina, mane niekina; o kas mane niekina, niekina tą, kurs yra mane siuntęs" (*Lk 10, 16*). Ir priešingai, „kas jus priima, mane priima, ir kas mane priima, priima tą, kurs yra mane siuntęs" (*Mt 10, 40*). Būdami Kristaus *pasiuntiniai* tiesiogine ir tikrąja šio žodžio prasme, apaštalai kalba ir veikia, kaip sakėme, visados *Kristaus vardu*. Jų žodis giliausia prasme yra Kristaus žodis, ir jų darbas yra Kristaus darbas. Jie yra išganymo tęsėjai bei vykdytojai istorijoje. Tai, ką Kristus pradėjo Palestinoje, jie neša per visas erdves ir visus laikus; jie neša Jo mokslą, Jo valdžią ir Jo auką. Todėl ir jų autoritetas yra atremtas ne į juos pačius, bet į Kristų, kuriam „duota visa valdžia danguje ir žemėje" (*Mt 28, 18*). Jų autoritetas yra dieviškojo pobūdžio: *tai Viešpaties pasiuntinio autoritetas.* Tai autoritetas, įgytas ne savu darbu, ne savais nuopelnais, ne kuriuo nors žemiškuoju sprendimu, bet Kristaus paskyrimu būti „žemės druska" ir „pasaulio šviesa" (*Mt 5, 13—14*).

Ką tad šiam autoritetui gali pridėti žemės valdovų teikiamos teisės bei privilegijos? Iš esmės nieko. *Bažnyčios autoritetas yra dieviškosios kilmės, ir jokio esminio ryšio su žemiškosiomis galiomis jis neturi.* Tiesa, istorijos eigoje apaštalų įpėdiniai tokių galių yra ne sykį turėję. Tačiau visos jos bažnytinei veiklai buvo tik atsitiktinės. Žemės valdovai jas teikia ir atima, plečia ir siaurina. Bet ne jos yra ano dieviškojo autoriteto šaltinis ir pagrindas. Ne jos popiežius išaukština ar pažemina. *Popiežiškosios ir vyskupiškosios valdžios pilnybė yra nepriklausoma* nuo žemės valdovų valdžios. Jeigu jie kartais šia savo valdžia pasidalina ir su popiežiais bei vyskupais, tai yra tik istoriniai įvykiai, kurie praeina kaip ir visi kiti šios

žemės pavidalai. Tuo tarpu popiežiškoji ir vyskupiškoji valdžia pasilieka ligi pasaulio pabaigos, nes ji savo esmėje yra Bažnyčioje veikiančiojo Kristaus valdžia.

Čia tad ir aiškėja imperatoriaus dovanos klasta. *Popiežiaus autoritetą antikristas laiko grynai praktinio gyvenimo reikalu.* „Šiuo autoritetu,— sako valdovas,— remiasi dvasinė tvarka ir dorinė drausmė". Kad taip yra, to niekas neneigia: autoritetas iš tikro yra tvarkos ir drausmės ramstis. Tačiau Bažnyčioje šią tvarką bei drausmę jis palaiko kitokia prasme negu pasaulyje. Bažnyčios narys yra ne tada tvarkingas bei drausmingas, kai jis paklūsta popiežiui, bet tada, kai jis yra gyvas mistinio Kristaus Kūno dalyvis. Paklusimas čia yra ne šaltinis ir ne priežastis, bet tik išvada. Kas yra gyvas Kristuje, tas yra ir klusnus. Vienas *formalinis klusnumas* Bažnyčioje vertės neturi. Pasaulyje pakanka būti formaliai klusniam, kad išsilaikytų tvarka bei drausmė. Tuo tarpu Bažnyčioje reikia būti gyvam Kristuje, reikia savimi reikšti Kristaus tikrovę, reikia gyventi Jo gyvybe, kad paklusimas autoritetui nevirstų negyvu veiksmu, žudančiu tiek atskiro asmens, tiek ištisų bendruomenių dvasią. Tuo tarpu antikristinis imperatorius, atremdamas bažnytinį autoritetą į tvarkos bei drausmės reikalą, kaip tik išskiria antgamtinį jo pagrindą Kristuje ir tuo būdu popiežių galią pastato toje pačioje plotmėje, kurioje stovi ir žemės valdovų galia.

Iš kitos pusės, *grąžinamose teisėse bei privilegijose antikristas mato popiežiško autoriteto šaltinį.* Laikydamas šį autoritetą tik praktiniu, imperatorius jaučia, kad popiežius pasiliks tiktai vardas, jeigu jis neatsirems į žemiškąją galią. Jo žodis, imperatoriaus nuomone, skirtas praktiniam reikalui, bus tuščias, jeigu jis neturės verčiamosios jėgos. Todėl imperatorius popiežių šia jėga ir aprūpina. Jis duoda jam tokių teisių bei privilegijų, kokių ir pats turi. Jis grąžina popiežius ne *į šventojo Petro sostą,* iš kurio *niekas* popiežiaus ištremti negali, bet į *Romos sostą.* Jis padaro popiežių vėl žemiškuoju valdovu, kokiu popiežiai yra buvę ištisą tūkstantį metų. Kadangi tai vyksta imperatoriaus malone, jo sprendimu bei galia, todėl jis visai nuosekliai atsistoja aukščiau už popiežių ir reikalauja pripažinti save „pagal sąžinę ir jausmą" Bažnyčios „vieninteliu gynėju ir globėju". Ne iš Kristaus tad popiežius semia savo autoriteto galią, bet iš imperatoriaus. Ne Kristaus vardu popiežius valdo, bet imperatoriaus. Ne

Kristui krikščionys nusilenkia, išgirdę popiežiaus balsą, bet imperatoriui, nes tik jo mostu anas balsas pasidaro galingas ir sėkmingas. *Kristaus išskyrimas iš popiežiškojo autoriteto glūdi imperatoriaus dovanoje katalikams.* Štai kodėl ši dovana yra antikristinė. Ir štai kodėl popiežius Petras pasilieka sėdėti, nepajudėdamas iš savo vietos.

Kiekvienas bažnytinio autoriteto supraktinimas ir esminis jo surišimas su žemiškosiomis galiomis yra antikristinė pastanga paneigti antgamtinį jo pobūdį. Tai pastanga nutraukti popiežiaus valdžią į žemės sritis ir įjungti ją į žemės valdžių eilę. Antikristas yra pasiryžęs popiežiaus sostą stiprinti visokiomis teisėmis bei privilegijomis, kad tik jis nebūtų Kristaus sosto išraiška. Popiežius yra mielai kviečiamas į žemiškąsias sueigas bei pasitarimus, bet ne kaip Kristaus Vietininkas, o tik kaip valstybės galva. Popiežiaus atstovai yra mielai keliami į diplomatinių dekanų rangą, bet ne kaip apaštalai, o tik kaip diplomatai. Šios rūšies dovanų antikristas nesigaili. Tačiau visomis jomis jis kaip tik nori užtemdyti popiežiaus *religinės* pasiuntinybės šviesą. Jis nori nukreipti žmonių dėmesį nuo popiežiaus *bažnytinio* pobūdžio. Jis nori paversti popiežių *valdovu* tarp valdovų, valdovu galingu bei įtakingu, tačiau nebe Kristaus, o žemės kunigaikščių galia bei įtaka. Šitokių dovanų bei pastangų yra pilna Bažnyčios istorija. Žemės valdovai nuolatos siūlo savo paramą Romos vyskupui, slapta tikėdamiesi iškilti aukščiau už jį ir jį paimti savo žinion. Tačiau popiežija, nepaisant didesnių ar mažesnių istorinių svyravimų, sėdi, kaip ir paskutinysis popiežius Petras II, tarsi marmuro statula *žemai* ir nieko neatsako į žemiškąsias pasiūlas žinodama, kad jas priimti reiškia išsižadėti Kristaus.

Ta pati antikristinė klasta slypi ir imperatoriaus dovanoje ortodoksams. Atsikreipęs į juos, valdovas kalbėjo: „Aš žinau, kad tarp jūsų yra ir tokių, kuriems brangiausia krikščionybėje yra *šventoji tradicija*, senieji simboliai, senosios giesmės ir maldos, paveikslai ir liturginė tvarka. Iš tikro, kas galėtų būti religinei širdžiai brangesnio? Todėl žinokite, mylimieji, kad šiandien aš pasirašiau pasaulinio krikščioniškosios archeologijos muziejaus statutą ir paskyriau gausių sumų jam įsteigti garbingame imperatoriškajame Konstantinopolio mieste. Ten turės būti renkami, tiriami ir saugojami visi krikščioniškosios senovės, pirmoje eilėje Rytų, paminklai". Ortodoksų širdis taip

pat patvino džiaugsmu. Iš tikro, argi ne tradicija sudaro vieną iš Kristaus Bažnyčios stulpų? Argi ne ji išreiškia Kristaus Įsikūnijimo istoriškumą? Argi ne ji palaiko Bažnyčios tapatybę? Ar ne per ją byloja Šventoji Dvasia? Todėl ar ne gerbtini yra visi tie dalykai, kurie tradiciją saugo ir ją perteikia iš kartos į kartą? Tradicija yra įsikūnijusi liturgijoje, raštuose, papročiuose, paveiksluose, statiniuose, muzikoje. Pastarųjų amžių pažangos mintis per daug pasuko žmogų į ateitį ir per daug suniekino praeitį. Tradicija pasidarė žmonių sąmonėje apsiblaususi ir nereikšminga. Tačiau štai pats pasaulio valdovas pripažįsta jos vertę bei galią. Dar daugiau, jis įkuria įstaigą, kuri tradiciją saugos ir globos. Ji bus senovės centras dabartyje. Ji bus didžioji katedra, kurioje nuolat vyks senovinė liturgija ir skambės senosios giesmės Viešpaties garbei. Kaip tad tokiam žmogui nereikšti pagarbos? Kaip neprisipažinti jo šalininkų ir neparemti jo darbo? Todėl „didelė dalis Rytų ir Šiaurės hierarchų, pusė buvusiųjų sentikių ir daugiau negu pusė ortodoksų kunigų, vienuolių ir pasauliškių džiaugsmingai šūkaudami sulipo ant paaukštinimo". Jie taip pat nustebo, kad jų vadas senelis vyskupas Jonas „nejudėjo iš savo vietos ir garsiai dūsavo". Jis, kaip ir popiežius Petras, jautė, kad imperatoriaus dovana yra apgaulinga, kad joje slypi kažkas, kas gresia pačios tradicijos sunaikinimu. Todėl į imperatoriaus kvietimą jis neatsakė ir ant paaukštinimo nelipo. Priešingai, „jis paliko savo suolą ir atsisėdo arčiau prie popiežiaus Petro". Ką reiškia ši jo tyla? Kodėl jo nedžiugina imperatoriaus dovana? Kodėl jis sėdi *žemai* ir dūsauja?

Bažnyčia, kaip jau sakėme, yra Kristus, skleidžiąsis laike ir erdvėje. Tai *Kristus istorijoje*. Istoriškumas yra viena iš esminių Bažnyčios žymių. Bažnyčia nėra nei buvusi, nei būsima, bet ji yra visados *dabartinė*. Ji yra nuolatinis Kristaus buvimas bei veikimas atpirktojoje žmonijoje. Tačiau kaip tik todėl ji neša su savimi praeitį, kaip organišką savo pradą. Jos praeitis neatkrinta nuo jos tarsi nudžiūvusi šaka, bet gyvena ir veikia jos dabartyje. Tradicija kaip tik ir yra tikrovinė šios nuolat gyvos praeities išraiška. Todėl ji ir turi Bažnyčios gyvenime ypatingos reikšmės. Visų pirma *tradicija palaiko Bažnyčios istoriškumą*. Ji padaro, kad praeitis gyvena dabartyje. Ji sujungia Bažnyčios narius su pradine tikrove, kuria yra pats kadaise žemėje mokęs Kristus. *Giliausia prasme tradicija yra istorijoje įsikūnijęs Kristus*. Kaip žmogybė yra

asmeninio Kristaus įsikūnijimo pradas, taip tradicija yra pradas *istorinio* Jo įsikūnijimo. Per tradiciją Jis pasidaro *istoriškai* dabartinis, kaip per šventųjų Mišių auką Jis pasidaro dabartinis *asmeniškai.* Todėl bažnytinė tradicija yra visados gyva, nes amžinai gyvas yra jos turinys — Kristus. Ji yra vienas iš bažnytinio gyvenimo šaltinių, iš kurių Bažnyčia semia savo gyvybinę jėgą.

Bet kuo ją paverčia imperatorius savo dovana? Jau pats šios dovanos pavadinimas atskleidžia antikristinį nusistatymą tradicijos atžvilgiu. Imperatorius įsteigia pasaulinį krikščioniškosios *archeologijos muziejų,* kuriame turės būti „renkami, tiriami ir saugojami" krikščioniškosios senovės paminklai. *Tradicija imperatoriui yra tik nebegyva istorinė seniena.* Ji nėra nuolatos veikiantis Kristus, bet *kadaise* buvę Bažnyčios gyvenimo pavidalai, kuriuos istorinis išsivystymas pralenkė ir paliko. Todėl jie tinka nebe gyvenimui, bet tiktai muziejui. Tai tie paviršutiniški drabužiai, iš kurių Bažnyčia išsivilko, tačiau kurie vienai krikščionių daliai pasiliko mieli kaip atminimas. Todėl imperatorius juos ir žada sukabinti muziejaus spintose. Savaime suprantama, kad šitos istorinės senienos gali būti įdomios archeologui ir istorikui, tačiau jos nėra Bažnyčios gyvenimo šaltinis. Gyvybės jose nebėra. Jos yra sustingusios ir mirusios. Jos yra tik *gryna praeitis,* kuri nebegyvena.

Nėra jokios abejonės, kad šitoks imperatoriaus nusistatymas tradicijos atžvilgiu įjungia Bažnyčios skleidimąsi į žemės istoriją ir paverčia ją tiktai viena šios istorijos dalimi. Jeigu bažnytinė tradicija miršta ir virsta seniena, tuomet Bažnyčia neturi jokios antistorinės tikrovės. Ji visa išsitenka ir išsisemia šioje tikrovėje. Ji neturi jokio prologo ir jokio epilogo anapus. *Bažnyčios įliejimas į pasaulio istoriją yra tradicijos sumuziejinimo pagrindas.* Bažnyčia, imperatoriaus pažiūra, yra tik žemiškoji jėga, kuri dalinasi visu žemiškuoju istoriniu likimu: ji atsiranda, išauga ir miršta. Daugelis jos pavidalų jau yra mirę. Ateis laikas, kada ji mirs ir savo visumoje. Bažnyčios amžinumo paneigimas yra nuosekli šios pažiūros išvada. Kodėl tad nesurinkti anų mirusių senienų ir nesutelkti jų į vieną vietą? Surinktos jos kaip tik įspūdingai bylotų žmonėms apie jų Bažnyčios praeinamumą. Ištirtos ir surūšiuotos jos kaip tik vaizdingai parodytų, kokie Bažnyčios mokslo, jos valdžios ir jos sakramentų pradai jau yra mirę. O jeigu Bažnyčia miršta, tuomet yra

amžinai miręs ir pats Kristus. Pirmykštis imperatoriaus įsitikinimas, kad Kristus neprisikėlė, o supuvo kape, kaip tik išeina aikštėn archeologiniame muziejuje. *Šis jo muziejus turįs būti antkapis mirusiam ir neprisikėlusiam Kristui.* Štai giliausia jo prasmė, ir štai ta antikristinė užmačia, kuri slypi imperatoriaus dovanoje. Ją nujausdamas, senelis vyskupas Jonas pasilieka sėdėti žemai, prisislinkdamas arčiau prie popiežiaus Petro.

Šios rūšies dovanos yra taip pat gausiai dalinamos Bažnyčios istorijoje. Globoti mirusias senienas, surinkti jas į muziejus, jas saugoti ir tirti pasisiūlo ne vienas žemės galingasis. Sulieti Bažnyčios istoriją su pasaulio istorija, vaizduoti ją kaip žlungančią visuotiniame praeinamume yra nuolatinis žemės užsiėmimas. Laikyti tradiciją nebe Kristaus istoriniu Įsikūnijimu, bet praeinančia žmogiškųjų pastangų apraiška yra slapta žemės kunigaikščių mintis. Tačiau po visomis šių „globėjų ir vadovų" pastangomis glūdi aiškus *Kristaus išskyrimas iš tradicijos.* Bažnytinė tradicija čia virsta tik paprasta istorine tradicija, neturinčia savyje jokio antgamtinio pobūdžio. Tokiu atveju galima ją remti ir globoti, nes ji yra nebegyva. Nužudyti Bažnyčios tradiciją, nužudant tuo būdu Kristų istorijoje, yra nuolatinė antikristo pastanga. Ir šiam reikalui jis aukų nesigaili.

Toks pat Kristaus išskyrimas pasikartoja ir imperatoriaus dovanoje protestantams. Palaukęs, kol jam ištikimi ortodoksai sulips ant paaukštinimo, imperatorius kreipėsi į protestantus: „Man yra pažįstami tarp jūsų, mieli krikščionys, ir tokie, kuriems aukščiausia krikščionybėje yra asmeninis tiesos tikrumas ir laisvas Šventraščio aiškinimas. Man nėra reikalo plačiau pasakoti, ką aš pats apie tai manau. Jūs žinote turbūt, kad jau savo jaunystėje esu parašęs didelį veikalą apie biblinę kritiką ir kad jis savo metu buvo pažadinęs susidomėjimą ir pagrindęs mano garsą. Atrodo, kad kaip tik tam paminėti šiomis dienomis Tuebingeno universitetas yra mane prašęs priimti teologijos daktaro titulą. Aš atsakydinau, kad jį priimu su džiaugsmu ir dėkingumu. Šiandien sykiu su nutarimu įsteigti krikščioniškosios archeologijos muziejų pasirašiau taip pat įsakymą atidaryti pasaulinį su pusantro milijono markių metiniu biudžetu institutą, kuris būtų skirtas laisvam ir visapusiškam Šventraščio tyrimui visomis galimomis kryptimis ir kuris ugdytų pagalbinius mokslus".

Protestantai nepaprastai nudžiugo. Juk asmeniniu Šventraščio aiškinimu yra paremta jų konfesija. Juk jie daug pastangų yra dėję amžių eigoje atskleisti tikrajai Šventraščio prasmei. Jie išleido puikių kritinių leidinių. Jie parašė nuostabių aiškinimų. Jie išvystė pagalbinius Šventraščio mokslus. Tačiau visa tai buvo tik atskirų asmenų ar įstaigų darbas. Todėl vaisiai nebuvo per daug gausūs. Šventraščio giliausia ir galutinė prasmė vis dar nebuvo atskleista, ir nuomonių bei aiškinimų įvairumas pasiliko. Kaip tad nedžiūgauti, kad šios didelės ir ilgos pastangos yra vainikuojamos pasaulinio masto institutu, aprūpintu didelėmis sumomis ir todėl galėsiančiu įsibrauti į pačias Šventraščio gelmes. Tikrasis Dievo Žodis būsiąs pagaliau suprastas, ginčai išnyksią, ir vienybė Kristaus Bažnyčioje sugrįšianti. Šio tad ateities vaizdo sužavėti, „daugiau negu pusė mokytų teologų, nors ir truputį vilkindami bei svyruodami, patraukė paaukštinimo linkui. Visi žiūrėjo į profesorių Paulių, kuris atrodė priaugęs prie savo suolo. Jis buvo nuleidęs galvą ir sėdėjo susilenkęs bei paskendęs savyje". Ir vėl klausiame: kodėl? Ką jis įžiūrėjo imperatoriaus dovanoje negero, kad nepajudėjo iš savo vietos, bet, priešingai, vėliau pakilo ir atsisėdo „arčiau senelio vyskupo Jono ir popiežiaus Petro"?

Šventraštis yra įsiraidinęs Dievo Žodis. Tai tas pats Logas, kuris yra įsikūnijęs žmogaus prigimtyje. Tik čia Jis yra prisiėmęs ne asmeninį pavidalą kaip Jėzuje, bet žodiškai ženklinį pavidalą raštuose. Žmogiškasis raštas čia Jam tarnauja ta pojūčiams prieinama tikrove, kurios pagalba Jis apsireiškia žmogui, darosi jam prieinamas ir suvokiamas. Gali šita žmogiškoji tikrovė būti labai įvairi: istorinis pasakojimas, ateities skelbimas, pamokymas, jausmo išreiškimas; gali ji būti tobulesnė ar netobulesnė; gali ji turėti savyje žmogiškųjų silpnybių ir net klaidų; kiekvienu tačiau atveju ji yra tiktai *regima priemonė* apreikšti neregimai aukštesnei tikrovei, kuria yra pats Amžinasis Logas. *Tikrasis ir vienintelis Šventraščio objektas yra Kristus.* Senajame Testamente Jis pasirodo kaip pažadas. Naujajame Testamente Jis apsireiškia kaip įvykdymas. Senasis Testamentas Jį skelbia. Naujasis Testamentas Jį rodo. Žmogiškoji Senojo Testamento tikrovė — patriarchų gyvenimas ir darbai, Izraelio istorija, atskirų asmenų (Tobijo, Esteros, Juditos, Rutos, Jobo) žygiai, poetinis įkvėpimas — visa tai yra tik ženklas, tik nurodymas, tik strėlė į antgamtinę būtį, kurią Viešpats pa-

žadėjo atskleisti pasauliui ir kuri, atėjus laikui, turėjo pasirodyti Jėzuje iš Nazareto. Naujasis Testamentas Kristų rodo jau tiesioginiu būdu. Žmogiškoji tikrovė čia beveik visiškai pasitraukia į šalį. Naujasis Testamentas yra nebe žmonių istorija, bet Kristaus; nebe žmonių žygiai, bet Mesijo; nebe nurodymas į Kristų, bet pats Kristaus veikimo aprašymas. Jeigu Senajame Testamente Kristus yra netiesioginis, paslėptasis objektas, tai Naujajame Jis pasidaro jau pirmaeilis ir centrinis. Visa kita čia yra tik papildai ryškumui bei aiškumui, tik priemonės Kristaus centriškumui iškelti.

Todėl abiejų Testamentų uždavinys yra aprašyti ne žmogaus būtį, bet Amžinojo Logo: Jo buvimą pas Tėvą, Jo paskelbimą ateisiant, Jo įsikūnijimą, gimimą, kančią, mirtį, prisikėlimą, veikimą Bažnyčioje ir galutinį atėjimą. *Savos nepriklausomos prasmės bei vertės Šventraštis neturi.* Atitrauktas nuo Kristaus, jis darosi per daug kasdieninis, per daug pirmykštis ir paprastas, kad būtų vertas gilesnio dėmesio. Jo uždavinys yra skelbti ne tai, kas jis yra, bet tai, ką jis giliausiai *reiškia,* būtent *Kristų.* Be abejo, šiam skelbimui naudota ir istoriniai duomenys, ir gamtiniai įvykiai, ir psichologiniai pergyvenimai, ir visuomeniniai santykiai, ir poetinis įkvėpimas su savo vaizdais. Tačiau ne tam, kad visi šie žmogiškieji pradai įgytų prasmės savyje ar atskleistų prigimtąjį savo pobūdį, bet tam, kad jie būtų *regimas* nurodymas į tai, ką jie reiškia: *į Kristų. Šventraštis yra ne gamtos ir kultūros, bet religijos knyga.* Tai žmogaus ir Dievo santykių knyga. Tai Dievažmogio knyga.

Ką tad čia gali padėti mokslinis Šventraščio tyrinėjimas? Labai daug ir sykiu — nieko. Labai daug, atitiesdamas amžių eigoje apdilusią žmogiškąją tikrovę, per kurią yra regima dieviškoji tikrovė. Nieko, mėgindamas atskleisti galutinę Šventraščio prasmę. Žmogiškoji tikrovė apdilo Šventraštyje dėl įvairių priežasčių: dėl ano meto žmogaus skirtingos mąstysenos, dėl mums sunkiai suprantamos senovinės išraiškos būdo, dėl perrašinėjimo klaidų, dėl vertimo netobulumų... Mokslinis tad tyrinėjimas mėgina paryškinti šią tikrovę. Jis mėgina pajausdinti ano meto žmogaus kalbos būdą, išaiškinti atskirų posakių prasmę, atstatyti tikrąjį tekstą, tiksliai išversti originalo mintį. Gali šis darbas būti ir labai svarbus, tačiau Šventraščio atžvilgiu jis yra tik *paruošiamasis.* Net ir visiškas žmogiškosios tikrovės atstatymas dar neatskleidžia mums

Šventraščio prasmės, nes ši prasmė glūdi ne žmogiškojoje tikrovėje, bet anapus josios, todėl moksliniam pažinimui yra neprieinama. *Šventraštis atsiskleidžia tik religijos, ne mokslo akims.* Perkelti tad visą svorio centrą į mokslinį Šventraščio pažinimą reiškia praeiti pro jo esmę, užčiuopiant tik žmogiškąjį jo paviršių.

Imperatoriaus institutas kaip tik ir yra tokia pastanga. Sutelkdamas protestantų dėmesį į mokslinį Šventraščio ir su juo susijusių sričių tyrinėjimą, aprūpindamas šį tyrinėjimą gausiomis žmogiškosiomis priemonėmis, imperatorius mėgina išskirti iš šios Amžinosios Knygos tikrąjį jos turinį — Kristų. *Kristaus atskleisti imperatoriaus institutas nepajėgia.* Tuo tarpu religijos keliu imperatorius prie Šventraščio neina. Jo kelias yra grynai mokslo kelias, ir juo jis mėgina vesti visą protestantų konfesiją. Tačiau tai yra esmingai antikristo kelias. Antikristinė dvasia niekados Šventraščio neneigia kalbotyros, tautotyros, istorijos, sociologijos ar literatūros atžvilgiu. Ji laiko šią knygą būdingu *kadaise buvusios* istorijos paminklu, todėl mielai ją pripažįsta, jos tyrimą remia, jos rankraščius perka, saugo ir tiria. Tačiau ši dvasia niekad nekalba apie tikrąjį Šventraščio turinį, apie aną aukštesnę tikrovę, apie jame esantį Amžinąjį Logą, glūdintį pažado ir įvykdymo pavidalais. *Kristus Šventraštyje antikristinei dvasiai yra tik mitas.* Todėl sava parama moksliškai Šventraščiui tirti ji mėgina pamiršdinti šį mitą, nukreipti nuo jo žmonių dėmesį ir jį visą sutelkti prie Šventraštyje esančios žmogiškosios tikrovės. Ji kelia aikštėn sociologinį, geografinį, istorinį ar poetinį Šventraščio vertingumą, kad pro jį nebūtų galima pastebėti religinio jo vertingumo. Imperatoriaus institutas turėjo būti šių antikristinių pastangų centras ir jų įkvėpėjas. Iš jo turėjo tekėti tyrinėjimai „visomis galimomis kryptimis", išskyrus pačią pagrindinę — *antgamtinę* kryptį. Todėl kas iš protestantų nebuvo suviliotas Šventraščio žmogiškosios tikrovės, aiškiai suvokė antikristines imperatoriaus užmačias ir todėl nuo jo dovanos nusigrįžo. Profesorius Paulius su savo šalininkų būreliu pasiliko sėdėti *žemai* savo suoluose.

Visos tad trys imperatoriaus dovanos savo esme yra ne kas kita kaip esminis krikščionybės paneigimas, išskiriant iš jos antgamtinį bruožą. Antikristas didžiai vertina *žemiškąją* krikščionybės galią bei reikšmę. Šiam reikalui jis yra pasiryžęs popiežius padaryti žemiškaisiais valdovais, saugoti muziejuose krikščioniškąją tradiciją,

teikti didžiulės paramos moksliniam Šventraščio tyrinėjimui. Visus šiuos dalykus jis paskelbia krikščionybės esme, pačiu brangiausiu jos pradu ir todėl prašosi būti pripažįstamas Bažnyčios „gynėju bei globėju". Ir daugelis susigundo šiomis dovanomis. Daugelis neįžvelgia, kad *jose nebėra Kristaus,* vadinasi, nebėra krikščionybės esmės, nebėra to, kas iš tikro krikščionybėje brangiausia. Nes be Kristaus visos šios dovanos nėra nei tikros, nei brangios. *Be Kristaus jos yra melas.* Antgamtiškumo išskyrimas yra viena iš pagrindinių antikristinės veiklos priemonių. Religijos praduose glūdinčia žemiškąja tikrove antikristas amžinai mėgina pridengti dieviškąją tikrovę. „Moteris regėjo, kad medis buvo gražus pažiūrėti, ir ji ėmė jo vaisiaus, valgė, davė savo vyrui, ir šis valgė" (*Pr 3, 6*). Gražus, spindintis ir didingas paviršius yra geriausia velniui priedanga paslėpti demoniškiems savo kėslams. Ir ši apgaulė trunka visą mūsų istorijos metą ligi pat josios galo.

3. KRISTAUS VIETOS UŽGROBIMAS

Pakartodami esame sakę, kad antikristas Dievo neneigia. Jis pripažįsta tam tikrą žmogaus santykį su Aukščiausiąja Būtimi ir net pats savo pasisekimą žemėje grindžia Visagalio palaima. Jis išskiria tik Kristų. Jis palieka religiją ir net ją remia. Tačiau nepakenčia, kad šioje religijoje būtų garbinamas Kristus. Visa, kas Kristų išreiškia, visa, kame Jis įsikūnija, turi, Antikristo pažiūra, išnykti. *Krikščionybė be Kristaus yra pagrindinis antikristo siekimas.* Antikristas sunaikina religijoje antgamtinę tikrovę ir tuo padaro religiją tiktai vienapusę; jis paverčia ją tiktai žmogaus šauksmu. Bet kas gi atsilieps į šitą šauksmą? Kas bus tasai, į kurį žmogus kreipsis savo atodūsiais? Kas bus antrasis šio santykio — religija juk iš esmės yra *dviasmeninis* santykis — narys? Atsakymas yra aiškus: *pats antikristas.*

Jau esame sakę, kad Solovjovo antikristas laikė Kristų tik savo pirmataku, pasiųstu į pasaulį paruošti jam kelio. Kristaus uždavinys nebuvo galutinis. Nei visuotinės taikos, nei visuotinės gerovės Kristus nesukūręs. Šis uždavinys tekęs antikristui. „Skelbdamas dorinį gėrį,— kalbėjo pats sau Solovjovo antžmogis,— ir savo gyvenimu jį išreikšdamas, Kristus pasidarė tik žmonijos *taisytojas.*

Tačiau aš esu pašauktas būti šios iš dalies pataisytos, iš dalies nepataisytos žmonijos *geradariu*. Aš duosiu žmonėms visa, ko jie reikalingi. Skelbdamas dorovę, Kristus perskyrė žmones į gerus ir piktus. Aš juos sujungsiu labdarybe, kurios šaukiasi ir gerieji, ir piktieji. Aš būsiu tikrasis atstovas tojo Dievo, kuris šviesdina saulę ant gerųjų ir piktųjų ir lydina lietų ant teisiųjų ir neteisiųjų. Kristus atnešė kardą, aš atnešiu taiką. Jis grasė žemei baisiu paskutiniuoju teismu. Tačiau pastarasis teisėjas būsiu aš, ir mano teismas bus ne tik tiesos, bet ir malonės teismas. Mano teisme viešpataus teisingumas, bet ne baudžiamasis, o paskirstomasis teisingumas". Šių antikristinių užmačių turinį nagrinėsime vėliau, kalbėdami apie antikristo karalystę, kurioje jos kaip tik yra vykdomos. Šiuo tarpu norime tik iškelti antikristo pastangą užimti Kristaus vietą ir pakeisti Jo pasiuntinybę. Solovjovo antikristas įsitikino, kad *jis* esąs tikrasis Dievo sūnus, o ne Jėzus iš Nazareto. Bet nesulaukęs jokio ženklo iš dangaus savam darbui pradėti, jis priėmė šį ženklą iš naktinės, fosforine šviesa žėruojančios demoniškos šmėklos; jis buvo velnio atgimdytas per jėgą ir išėjo į pasaulį vykdyti savo įsitikinimo ir keisti Kristaus atpirkimo. Visa jo veikla buvo ne kas kita kaip vienas ištisas užsimojimas užimti Kristaus vietą tiek žmonių sąmonėje, tiek istorinio gyvenimo sąrangoje.

Solovjovas pasakoja, kad jo antikristas, išrinktas Jungtinių Europos Valstybių prezidentu, pasirodęs tribūnoje visu savo grožiu bei jėga ir savo iškalba padaręs tiek įtakos susirinkimui, kad šis „nutaręs išreikšti jam aukščiausią pagarbą" ir todėl be balsavimo paskelbęs jį „Romos imperatorium". Šis titulas antikristui yra nepaprastai būdingas. Jo prasmė yra ne politinė, bet *religinė*. Politinė Romos galia jau seniai yra praėjusi. Šventoji Romos imperija pasiliko tik atsiminimas. Todėl, prisiimdamas Romos imperatoriaus titulą, antikristas anaiptol nenorėjo atgaivinti anos mirusios senienos. Jis norėjo duoti šiam vardui *naują* prasmę. Jis norėjo Romoje užimti tai, kuo šis miestas pasilieka nuolatos gyvas pasaulio istorijoje, būtent: *Kristaus Vietininko sostą*.

Ne Roma kaip politinė galia padaro šį miestą neišdildomą krikščionybėje, bet Roma kaip dvasinis centras. *Roma yra Bažnyčios istoriškumo simbolis*. Ji yra ženklas, kad Kristaus karalystė nėra tik laukimas, bet tikrovė, vykstanti mūsosios žemės laike ir erdvėje. Popiežiaus sos-

tas yra šios tikrovės regima išraiška. Tačiau popiežiai Solovjovo antikristo metu jau buvo iš Romos ištremti. Kas juos ištrėmė, Solovjovas nepaaiškina. Galimas daiktas, kad tai įvyko mongolų viešpatavimo metu. Bet tai nesvarbu. Svarbu, kad į šią tuščią, krikščionių krauju ir maldomis pašvęstą erdvę pastatė savo sostą antikristas. Kristaus Vietininkui iš Romos pasitraukus, jo vietą užėmė Romos imperatorius; užėmė ne tam, kad iš čia vykdytų žemiškąsias savo galias, bet kad atgaivintų krikščionių dėmesį, kurį jie buvo aplinkui Romą sutelkę tada, kai joje gyveno popiežius. Tai, kas kadaise buvo skiriama Kristaus Vietininkui, dabar turėjo būti skiriama antikristui. Tiesa, šiuo metu imperatorius dar nereikalavo pripažinti jį Bažnyčios globėju ir vadovu, nes jo valdžia pasaulyje dar nebuvo įtvirtinta. Tačiau sostinės įsteigimas Romoje buvo pirmas žingsnis užimti Kristaus vietai. *Romos imperatorius turėjo reikšti Romos Vyskupo paneigimą.* Jeigu vėliau jis nutarė popiežius į Romą grąžinti, tai tik todėl, kad šį miestą jau buvo palikęs ir kad jo užmačios jau siekė žymiai toliau negu tik Kristaus Vietininko sostas.

Trečiaisiais savo viešpatavimo metais Romos imperatorius perkėlė savo sostinę į Jeruzalę ir čia pasistatydino puikius didžiulius rūmus. Tai buvo taip pat anaiptol ne politinis žingsnis. Tai buvo mostas, pilnas religinės prasmės. Per Kristaus Vietininko erdvę antikristas žengė į paties Kristaus gimimo, gyvenimo ir mirties erdvę. Antikristas pastatė savo sostą Golgotos papėdėje. Solovjovas pastebi, kad „krikščionių šventosios vietos paliko neliestos". Tačiau imperatoriaus rūmai apėmė visą miesto aukštumą ir nustelbė ten buvusias šventoves. Savo sostine Jeruzalėje imperatorius norėjo parodyti, kad pasaulyje viešpatauja jis, vienintelis, o ne Tasai, kuris mirė ir, antikristo pažiūra, supuvo kape. Prie šio kapo angos dabar iškilo antikristo sostas kaip viso Kristaus žygio išjuokimas; išjuokimas Jo mirties ir Jo prisikėlimo.

Tačiau šiais simboliniais veiksmais antikristinis imperatorius dar nebuvo patenkintas. Erdvė yra negyva. Romos imperatoriaus titulas ir sostinė Jeruzalėje dar buvo tik medžiaginis Kristaus vietos užgrobimas. Antikristas atsisėdo Romoje ir Jeruzalėje. Bet Roma ir Jeruzalė pasilieka tik geografinės vietovės, jeigu jos nėra žmonių sąmonėje jungiamos su Kristumi ir su Jo vietininku. Jas apvaldęs imperatorius *tuo pačiu* dar neapvaldė šitos są-

monės. O kol ši sąmonė nebuvo apvaldyta, tol antikristo laimėjimai buvo tik erdviniai, tik medžiaginiai, bet ne dvasiniai. Nešiodamas Romos imperatoriaus vardą ir gyvendamas Kalvarijos kalno papėdėje, antikristas užėmė tik kadaise Kristaus vaikščiotą žemės kelią, bet ne Jo vietą žmonių širdyse. Kristaus *kūniškai* nebuvo nei Romoje, nei Jeruzalėje. Todėl šios tuštumos užėmimas *savu kūnu* imperatoriui didelio pasitenkinimo neteikė, nes tai buvo brovimasis į atviras duris, kurias atidarė Kristaus įžengimas į dangų. Pasislėpdamas nuo žmonių akių dangaus debesyse (plg. *Apd 1, 9*), Kristus pasitraukė iš žemės kūnine savo būtimi, paliko kūninio savo buvimo bei veikimo erdvę tuščią, leisdamas užimti ją kiekvienam, kuris tik panorės su Juo lenktyniuoti. Jo veikimas po įžengimo į dangų pasidarė istorijoje neregimas ir vykdomas per Šventąją Dvasią. Žmonių tikėjimas į Jį ir Jo išpažinimas bei pripažinimas sudarė šio slapto Jo veikimo regimą išraišką. Visa tai antikristas gerai žinojo ir todėl ryžosi trečiajam žingsniui. Jis ryžosi išguiti Kristų iš žmonių širdžių ir pats ten įsitaisyti.

Šiam reikalui sušaukęs visų krikščionių *religinį* susirinkimą ir siūlydamas jiems savo dovanas, jis reikalavo pripažinti jį krikščionybės „vieninteliu gynėju ir globėju", „tikruoju vadovu ir valdovu", „visagaliu vadu". Jeigu visos konfesijos jį tokiu pripažins, tuomet įgis prasmės ir jo titulas, ir jo sostinė. Tuomet Kristus bus galutinai išjuoktas ir pergalėtas. Tuomet antikristas bus valdovas ne tik tos erdvės, kurioje Kristus kadaise kentėjo ir mirė, bet ir tos žmonijos, už kurią Jis kentėjo ir mirė. Tuomet visas atpirkimo žygis bus suniekintas, parodant jo negalią ir jo nevertingumą. Tačiau kaip tik šitoje vietoje antikristas sutiko pasipriešinimą. Krikščionys nekreipė dėmesio į imperatoriaus titulą, kuriuo jis norėjo aptemdyti trilypį popiežiaus vainiką. Jie nesipriešino, kai antikristas statėsi rūmus Jeruzalėje, norėdamas jų šešėliu aptemdyti Kristaus kančios vietoves. Bet jie pasipriešino, kai jis pareikalavo išmesti Kristų iš savų širdžių. Tiesa, pasipriešino tik nedidelės grupelės su pačiais vyriausiais savo vadais. Bet to užteko, kad nepavyktų antikristo užmačia ištremti Kristų iš žmonijos ir pačiam užimti Jo vietą. Erdvinis užėmimas buvo tuščias. Dvasinis užėmimas buvo nesėkmingas.

Nepaisant tačiau šio nepasisekimo, antikristinės pastangos yra labai būdingos. Jos rodo, kad *Kristaus iš-*

stūmimas niekados nepalieka po savęs tuščios erdvės; jo-je tučtuojau įsitaiso antikristinė dvasia. Kur tik pasitraukia Kristus, ten ateina antikristas. Todėl kiekvienas Kristaus išskyrimas tuo pačiu yra antikristo pakvietimas. Religija visados ir iš esmės yra dviasmeninis santykis. Jeigu tad žmogus atsitraukia nuo santykio su Kristumi, jis užmezga santykį su antikristu. Jeigu iš savo sąmonės ir iš savo gyvenimo jis pašalina Avinėlį, šitą spragą užima žvėris su netikru savo pranašu. Grynai žmogiškajame religijos prade pasilikti yra neįmanoma. Aukštesnė tikrovė čia yra neišvengiama. Ir visados ji yra arba Kristaus tikrovė, arba antikristo.

Šio dėsnio šviesoje bus galima suprasti, kodėl krikščionybei negali būti priimtini jokie mėginimai, kurie grąžina gyvenimą į prigimtąjį laipsnį, išskirdami iš jo Kristaus atneštą ir paliktą antgamtinį pradą. Kova su laicizmu yra kova ne prieš žemiškąją tikrovę, kaip tai dažnai skelbia net ir geros valios žmonės, bet *kova už Kristų:* už Jo buvimą ir veikimą istorijoje. Atpirktasis pasaulis niekados negali virsti Kristui abejingas. Jis niekados negali būti *tiktai* prigimtasis be ryšio su antgamte. Pamėginęs toks pasidaryti, jis tuojau patenka į antgamtines sritis, deja, ne Kristaus, o antikristo. Kaip negalima nepaneigti paties Kristaus, regint jame tiktai žmogų, taip lygiai negalima nepaneigti krikščionybės, regint joje tiktai prigimtąją tikrovę: tik žemiškąjį jos istoriškumą, tik kultūrines jos vertybes. Be abejo, visa tai krikščionybėje yra, kaip ir Kristuje yra žmogiškoji prigimtis. Laicizmas šiuo atžvilgiu sako gilią tiesą. Tačiau šios prigimtosios — žmogiškosios pusės negalima atskirti nuo antgamtinės — dieviškosios, kaip Kristuje Jo žmogiškumo negalima atskirti nuo Jo dieviškumo. *Žmogiškasis krikščionybės pradas savo prasmę ir savo vertę semia tiktai iš dieviškojo prado.* Kiekvienas atskyrimas yra esmėje net ir šio žmogiškojo prado paneigimas, nes, išskyrus iš jo Kristų, Jo vietą užima antikristas, kuris suardo galop ir tai, kas yra žmogiška. Todėl kova su laicizmu giliausia prasme yra kova ir už savo Dievą, ir už žmogų. Tai kova už dievažmogiškumą istorijoje. „Mūsų kova,— sako šv. Paulius,— yra ne prieš kūną ir kraują, bet prieš kunigaikščius ir valdžias, prieš šių tamsybių pasaulio valdovus, prieš piktumo dvasias padangėse" (*Ef 6, 12*).

Jeigu klaustume, kokiu būdu antikristas užima Kristaus vietą, turėtume vėl prisiminti Solovjovo ir Dosto-

jevskio posakius, kad *velnias yra užgrobikas*, Kristaus soste jis atsisėda ne prigimto išsivystymo keliu, ne savo asmens šventumu, ne gyvenimo išskaistinimu ir jo perkeitimu, bet *prievarta*. Būdinga, kad Solovjovas savo antikristą iškėlė į politikos viršūnes, padarydamas jį net viso pasaulio valdovu. Tiesa, jis buvo ir mokslininkas — net teologas; jis buvo ir visuomenės veikėjas — net labdarys; jis buvo ir rašytojas. Tačiau visos šios jo veikimo sritys buvo tik priemonės įkopti į politiką ir joje įsitvirtinti. Jos paskleidė jo garsą pasaulyje, o šis garsas atidarė jam politikos duris. Ir visą savo dvasią bei jėgą antikristas kaip tik parodė politikoje. Anksčiau jis buvo tiktai garsus, bet praktiškai veikti ir savo sumanymus įkūnyti jis neturėjo priemonių. Pasidaręs Jungtinių Europos Valstybių, o vėliau ir viso pasaulio prezidentu, gavęs Romos imperatoriaus vardą, jis šių priemonių kaip tik įgijo ir todėl pasidarė pajėgus išvystyti tikrovinę savo veiklą. Ir ši jo veikla kaip tik buvo esmingai antikristinė. *Pasaulio valdovo asmenyje ir jo žygiuose antikristas apsireiškė politiniu pavidalu.*

Tai nėra atsitiktinis sutapimas. Tai simbolinis nurodymas, kad *politinės priemonės ypatingai tinka antikristo veiklai ir todėl visų antikristinių jėgų yra mielai vartojamos*. Politika ir prievarta juk yra susijusios savo esmėje. Politinės priemonės visados yra verčiamosios. Tai yra pagrindinis jų bruožas. Politiniai organai ir politinės institucijos ne prašo, ne įtikinėja, bet paprasčiausiai įsako. Visų jų reiškimosi forma yra įstatymas. O kiekvienas įstatymas yra leidžiamas tam, kad būtų vykdomas. Įstatymas nežiūri, ar tasai, kurį jis įpareigoja, yra įsitikinęs šio įstatymo vertingumu bei teisingumu. Įstatymas reikalauja jį vykdyti, neatsižvelgdamas į subjektyvų jo vykdytojo įsitikinimą. Kas įstatymo nevykdo, yra baudžiamas. Už kiekvieno įstatymo stovi policija ir kalėjimas. Turėti tad savo rankoje politines priemones reiškia turėti jėgos ir galėti žmones versti. Šia prasme šv. Paulius ir liepia bijoti vyriausybės, „nes ji ne veltui nešioja kalaviją" (*Rom 13, 4*). Tiesa, šv. Paulius skelbia, kad „nėra valdžios, kaip tik iš Dievo" (*Rom 13, 1*), bet čia pat priduria, kad žemiška valdžia yra „keršytoja rūstybei parodyti tam, kas daro pikta" (*13, 4*). Kitaip sakant, į gėrį ji žmogų veda ir už pikta baudžia *kalaviju*. Prievarta yra pagrindinė jos priemonė atstovauti Dievui žemėje. Be abejo, krikščionys turi klausyti valdžios „ne tik dėl rūs-

tybės, bet ir dėl sąžinės" (*Rom 13, 5*). Tačiau šis sąžinės klusnumas prievartinio politikos pobūdžio nepanaikina. Jis tik padaro, kad teisingai besielgianti valdžia neturi *progos* krikščionių versti ir savo kalavijo jiems pritaikyti, nes jie pagal savo sąžinę vykdo jos įstatymus. Bet politikos rūstybė dėl to dar anaiptol nedingsta.

Nėra abejonės, kad prievarta daugelyje žemės sričių yra reikalinga ir gera. Šia prasme ir kiekviena valdžia, pasiliekanti savos prigimties sienose, yra iš Dievo. Tačiau peržengti šias sienas ir apimti visą gyvenimą yra nuolatinė pagunda, kuriai pasiduoda beveik kiekviena politika. Kadangi valstybėje telpa visos gyvenimo sritys, todėl žemiškieji valdovai ir mano, kad jų valdžiai jos visos yra pavestos. Todėl jie visas jas ir pradeda tvarkyti *politiniu*, vadinasi, *prievartiniu būdu*. Religija, dorovė, mokslas, menas, visuomeniniai santykiai, labdarybė čia virsta politikos lauku ir jos objektu. Prievarta įsibrauna į šias sritis ir išstumia iš jų laisvę bei apsisprendimą. Bet kaip tik todėl šita savas sienas peržengusi valdžia ir nustoja buvusi iš Dievo. *Prievartos vartojimas ten, kur žmogus esmingai yra pašauktas apsispręsti ir pasirinkti, yra antikristinės dvasios ženklas.* Štai kodėl antikristinės jėgos plečia politiką ligi viso gyvenimo apimties ir politines priemones taiko visoms sritims. Solovjovo antikristas nepasitenkino tik tuo, kad jis sujungė pasaulį politiškai: kas nenorėjo pasiduoti jo vienybei, tam jis pasiuntė gerai ginkluotus baudžiamuosius būrius. Jis ėmėsi spręsti ir socialinį, ir pagaliau religinį klausimą. Jis paskelbė „plačias socialines pakaitas" ir pagaliau sukvietė visuotinį bažnyčių susirinkimą. Nėra jokios abejonės, kad ir šiose srityse baudžiamieji jo būriai stovėjo pasirengę. Prievartos grėsmė lydėjo ir socialinio, ir religinio klausimo sprendimą. Tai ryškiai pasirodė bažnyčių susirinkimo metu, kada dalis krikščionių atsisakė pripažinti imperatorių Bažnyčios globėju bei vadovu. Tada antikristas užmušdino popiežių Petrą ir senelį vyskupą Joną, įsakė išniekinti jų lavonus, o jiems ištikimus krikščionis ištrėmė į dykumas.

Tai nuosekli politikos suvisuotinimo eiga. *Atsipalaidavusi prievarta eina ligi masinių žudynių.* Solovjovo antikristas vėliau taip pat įsakė be atodairos žudyti visus jam neklusnius krikščionis ir žydus. Todėl kiekvienas antikristas mielai renkasi šitą politikos suvisuotinimą, nes jame randa sėkmingiausių priemonių užgrobikiškam savo pobūdžiui išskleisti. Nebūdamas Dievo Sūnus nei savo

prigimtimi, nei savo pašaukimu, jis mėgina šį vardą ir šią vietą užgrobti prievarta. Šiam reikalui jis ir renkasi politiko kelią. Visur tad, kur tik istorijoje pasirodo užgrobikiška dvasia, lydima prievartos ir vykdoma politinėmis priemonėmis, visur ten slypi antikristas. Kristus atėjo žmonių išlaisvinti. Antikristas ateina jų pavergti. Todėl jis stengiasi pasigrobti Kristaus sostą ir Jo valdžią, priversti žmones pripažinti jį vieninteliu jų globėju ir valdovu ne tik žemiškojo, bet ir religinio jų gyvenimo reikaluose. Jis reikalauja iš jų meilės ir užmuša tuos, kurie jo nemyli. Prievartai yra palenkiama net žmogaus širdis. Užgrobikas įsibrauna net į patį žmogaus vidų. *Antikristas yra politikas ligi pat galo.* Pradėjęs grobti savo valdžią, jis niekur nesustoja. Jis nori, kad prieš jį, kaip ir prieš Kristų, priklauptų „kiekvienas kelis danguje, žemėje ir po žeme" (*Fil 2, 10*). Tačiau šio visuotinumo jis siekia ne meilės ir ne pasiaukojimo keliu kaip Kristus, bet prievarta, nes *velnias nemyli.*

4. DIEVO IŠNIEKINIMAS

Nors antikristas Dievo neneigia, nors jis ir nėra teorinis ateistas, tačiau jis elgiasi taip, tarsi Dievas neturėtų jokios reikšmės, tarsi Jis nebūtų didžiausias žmogaus rūpestis ir visos būties apsprendėjas. Abejingumas Dievo atžvilgiu yra vienas iš antikristinės veiklos pradų. Šį savo abejingumą Solovjovo antikristas išreiškia karališkąja visų kultų katedra. Tai buvęs didžiulis pastatas, „pusiau katedra, pusiau rūmai", kuriame turėjęs įvykti visuotinis bažnyčių susirinkimas. Pastatyta Jeruzalėje ant Haramesch-Scherif aukštumos, ji išdidžiai žvelgė į Kristaus krauju pažymėtą miestą ir tyčiojosi iš Jo aukos. Tai buvo simbolis antikristinės vienybės religijoje; vienybės, pagrįstos ne bendra tiesa, ne to paties Kristaus išpažinimu, bet bendru abejingumu viskam, kas yra dieviška.

Juk kas gi yra religinis kultas? Tai *tikėjimo regimybė.* Tai vaizdinga išraiška pagrindinių religijos tiesų. *Kultas yra regimos išraiškos įgijusi dogma.* Todėl jis nėra religijai atsitiktinis. Jis kyla iš paties santykio su Dievu ir šitą santykį savimi neša. Kultų skirtingumas yra šio santykio skirtingumas. Tai skirtingumas dogmų, kurias žmogus tiki. Kiekvienas tad mėginimas sujungti kultus reiškia abejingumą dogmų skirtybėms ir tuo pačiu abejin-

gumą dieviškajai tiesai. Religija visur ir visados yra visuma. Atskirosios josios dalys nėra jai pridėtos iš viršaus, bet išsiskleidusios iš jos esmės. Todėl nekreipti dėmesio į šias dalis reiškia būti abejingam ir pačiai esmei. Nekreipti dėmesio į kultų pagrinduose slypinčias dogmas reiškia būti abejingam pačiam Dievui, kuris per dogmas apsireiškia. *Kultų sujungimo katedra yra religinio indiferentizmo simbolis.* Tai anasai romėniškasis panteonas, kuriame stovėjo sugabenti visų tautų dievai. Tačiau kas gi buvo šie dievai romėnų akyse? Ne aukštesnės tikrovės, bet tik žaislai, kuriuos jie atsivežė, nenorėdami įžeisti nugalėtų tautų religinio jausmo. Patys savyje visi šie dievai buvo vienodi, nes visi jie buvo *netikri.* Visi jie buvo tiktai žmogaus rankų padarai, akli, kurti, nebylūs. Todėl ar ne vis tiek, kuriam iš jų aukosi ar kuriam melsies: nė vienas iš jų šios aukos nepriims ir šios maldos neišklausys. Jų stovėjimas vienoje erdvėje buvo pagrįstas ne jų tiesa, bet kaip tik jų netiesa. Žmogus vaikščiojo tarp jų, jų nepaisydamas.

Taip turėjo būti ir imperatoriškoje kultų sujungimo katedroje. Ir joje turėjo būti atliekami įvairių kultų veiksmai, tačiau ne tam, kad atskleistų vieną ir tą pačią tiesą, bet tam, kad šią tiesą galutinai pridengtų ir kultinių skirtybių reikšmingumą aptemdytų,— jog visi kultai yra geri, nes visi jie rado užuovėjos imperatoriaus šventykloje. Religinis skepticizmas turėjo būti šeimininkas šioje katedroje. Jis turėjo įtikinti pasaulį, kad nėra reikalo ieškoti religijoje tiesos ir už surastą kovoti, nes ji vis tiek negali būti rasta, kadangi jos iš viso nėra. Ji gyvena per daug toli nuo žmogaus būties, kad galėtų būti pastebėta ir parkviesta į tikrovinį mūsų gyvenimą. Ji yra uždara, žmogui neapsireiškia ir į jį neprabyla. Visi pavidalai, kuriais žmogus tikisi šią tiesą išreiškiąs, yra jo paties sukurti. Visi jie yra atsitiktiniai, todėl visi turi vienodos prasmės bei vertės. Tai nuolatiniai liudytojai tuščių žmogaus pastangų religinės tiesos srityje. Ar verta tad prie šių pavidalų neatskiriamai prisirišti? Ar verta vienus iš jų laikyti savais, o nuo kitų nusigrįžti? Ar verta savą kultą laikyti tikru, o visus kitus netikrais? Ar ne geriau yra visus juos suvesti po vienu stogu ir susodinti prie to paties altoriaus *Nežinomajam Dievui* kaip graikų areopage? Dievas yra, taip; bet Jis yra neprieinamas ir nepažįstamas. Jis būna visiškai anapus. Todėl Jo vardas yra *Nežinomasis,* ir kultas Jam yra kiekvienas geras, nes nė

vienas Jo neišreiškia ir neįkūnija. Štai kokią mintį antikristas dėjo į savos visų kultų katedros pamatus. *Visų kultų katedra yra nepažįstamojo Dievo šventovė.*

Šis tad religinis indiferentizmas bei skepticizmas, gavęs net liturginį pavidalą, atrodo ir būsiąs anas didysis išniekinimas, apie kurį mums kalba pranašas Danielius (plg. *9, 27* ir *11, 31*) ir kurį mums nurodo pats Kristus sakydamas: „Kai jau išvysite pranašo Danieliaus paskelbtą sunaikinimo nuobodą, stovintį šventoje vietoje — kas tai skaito, teišmano,— tuomet, kas yra Judėjoje, tegul bėga į kalnus; kas ant stogo, tenelipa žemėn ko nors pasiimtų; ir kas lauke, tenegrįžta savo jupos pasiimti" (*Mt 24, 15—18*). *Dievo šventovės negalima labiau išniekinti, kaip kultu paverčiant Jo ištrėmimą iš sąmonės ir iš gyvenimo.* Kai antikristas tiek toli pažengia savo galioje, kad įkuria katedrą švęsti ištremtojo Dievo šventėms, tuomet aišku darosi, kad šią katedrą laikančios kultūros galas yra arti. Žmogus gali, kaip tasai Rilke's sakalas, tūkstančius metų skrieti aplink Dievą tarsi aplink seną bokštą ir vis nežinoti, nei kas yra šis bokštas, nei kas jis pats yra šio bokšto atžvilgiu. Klydinėjimas Dievo pažinimo kelyje yra galimas. Mūsų istorija yra pilna tokių klydinėjimų. Tai yra neišvengiamas žmogiškosios būties likimas. Tačiau kai į visa tai numojama ranka, kai atsisakoma Dievo ieškoti, kai paskelbiama, kad Jis iš viso yra nerandamas, ir kai šis skelbimas, virtęs savotiška „dogma", yra įvelkamas į kulto pavidalus šventykloje, tuomet šis kultas virsta nebe Dievo garbinimu, bet Jo išjuokimu. *Visų kultų sujungimo katedra yra Dievo garbės išjuoka, nes čia Viešpats yra garbinamas nebe tiesa, bet tiesos paneigimu.* Tai yra aiški antikristinė užmačia. Ir kai žmonės šiai užmačiai nusilenkia, kai jie patys pasidaro šios išjuokos dalyviai, tuomet jų teismas yra arti. Štai kodėl Kristus aną šventyklos išniekinimo nuobodą ir laiko būdingiausiu bei tiesioginiu žūties ženklu. Ir štai kodėl Solovjovas kultų sujungimo katedrą nukelia į pastaruosius antikristo viešpatavimo metus. Todėl turi sudrebėti kiekviena tauta, kiekviena kultūra ir kiekvienas istorinis tarpsnis, kurie prie šitokios išjuokos vienokiu ar kitokiu pavidalu prieina.

Tas pat religinis indiferentizmas bei skepticizmas glūdi ir melagingame Apolonijaus visuotinume, kuriuo jis pasitinka imperatoriaus valia sujungtas krikščioniškąsias konfesijas. Solovjovas pasakoja, kad, renkant naują po-

piežių vietoje užmuštojo Petro II, imperatorius įtikino ortodoksus ir protestantus „akivaizdoje naujo krikščioniškosios istorijos tarpsnio mesti senus nesutikimus ir savo žodžiu laidavo, jog Apolonijus galėsiąs visiems laikams pašalinti popiežiškosios galios piktnaudojimą". Ortodoksai su protestantais nusilenkė imperatoriaus norui ir sudarė bažnyčių susijungimo aktą. Kai Apolonijus, išrinktas popiežium, pasirodė sosto salėje, „graikų vyskupas ir protestantų vyskupas įteikė jam šį dokumentą". Jį priimdamas, Apolonijus pasakė: „Aš esu toks pat tikras ortodoksas ir tikras protestantas, kaip ir tikras katalikas". Tuo jis norėjo išreikšti savo visuotinumą arba katalikiškumą, stovintį aukščiau už atskiras konfesijas ir suimantį savin visas konfesines skirtybes. Tačiau šitas jo katalikiškumas buvo pagrįstas ne aukštesne tiesa, bet *religiniu abejingumu*, kaip ir anoji imperatoriaus visų kultų katedra. Savo dvasioje Apolonijus nebuvo nei ortodoksas, nei protestantas, nei katalikas. Jis buvo tik religinis indiferentas, netikras pranašas, antikristo tarnas ir minių juokintojas. Ir tik šitoks žmogus galėjo savintis visų trijų konfesijų savybes.

Protestantiškoji reforma moksle ir ortodoksiškoji reforma bendruomenėje nėra krikščionybei tik paviršutiniški dalykai. Jie paliečia pačius esminius Bažnyčios pradus ir juos sužaloja. Paneigti eilę dogmų ir oficialaus mokymo galią reiškia netekti atramos klaidai pažinti. Jeigu katalikų Bažnyčia klydo pusantro tūkstančio metų, kur yra laidas, kad neklysta Lutherio bažnyčia. Sutikime, kad *subjektyviai* Lutheris buvo gilios religinės prigimties žmogus. Tačiau *objektyviai* jis išdavė savo bažnyčią į antikristo rankas, nes joje sugriovė tą Uolą, ant kurios Kristus Bažnyčią pastatė ir kurios turėjo nepergalėti nė pragaro vartai (plg. *Mt 16, 18*). Tokios pat prasmės turi ir ortodoksų reforma bažnytinėje bendruomenėje. Tiesa, ji neatmetė nei dogmų, nei oficialaus mokymo galios. Tačiau ji suardė Bažnyčios vienybę, už kurią Kristus karštai meldėsi paskutinės vakarienės metu: „Šventasis Tėve, išlaikyk savo varde tuos, kuriuos man davei, kad jie būtų viena kaip ir mes" (*Jn 17, 11*)... „Prašau ne tik už juos, bet ir už tuos, kurie per jų žodį įtikės mane, kad visi būtų viena, kaip Tu, Tėve, esi manyje ir aš Tavyje, kad ir jie būtų mumyse viena, kad pasaulis įtikėtų, jog Tu esi mane siuntęs" (*Jn 17, 20—21*). Švenčiausiosios Trejybės vienybė turėjo atsispindėti Bažnyčioje ir būti regimu

jos dieviškumo ženklu. Ortodoksai išsiskyrė iš šios vienybės ir tuo būdu paneigė Kristaus valią, ir nutrynė nuo savęs aną ženklą, aną viršinį liudijimą, dėl kurio pasaulis turėjo įtikėti, kad Kristus buvo siųstas dangiškojo Tėvo ir kad istorijoję žygiuojanti Bažnyčia yra iš tikro Jo įsteigta. Ortodoksų bažnyčia atsisakė visuotinumo ir užsisklendė savo siaurame rate.

Ir protestantų, ir ortodoksų bažnyčių skirtumas nuo katalikų Bažnyčios yra labai gilus. Tai nėra tik žmogiškųjų pradų skirtumas, tai nėra tik istorinių nesusipratimų bei nesantaikų ar klaidų pažadintas nutolimas, bet tai yra nusilenkimas antikristinėms jėgoms, sužalojant pirmykštį Kristaus mokslą ir suardant pirmykštę vienybę. Todėl skelbtis esant tikru ortodoksu, tikru protestantu ir tikru kataliku reiškia nelaikyti šių skirtybių esminėmis, nematyti jose Bažnyčios žaizdų ir tuo būdu neteikti konfesijų buvimui jokios gilesnės prasmės. Apolonijaus asmenyje konfesijos grįžta ne į pirmykštę vienybę, bet *jos susitaria religinio indiferentizmo pagrindu.* Užuot tikrai išreiškusios sava bendruomene švenčiausios Trejybės vienybę, jos virsta antikristine šios vienybės išjuoka. Bažnyčios gali susijungti tik dievažmogiškosios Kristaus pilnybės pagrindu. Indiferentizmo pagrindas yra tik pasityčiojimas iš tikrosios vienybės. Minėtais savo žodžiais Apolonijus išjuokė konfesijų vienybę ir sykiu parodė, kurios rūšies vienybė yra istorinis antikristo ženklas.

Tačiau ko antikristas siekia šiuo religiniu savo abejingumu? Kas yra tasai tikslas, kuris švyti prieš jo akis ir kurį jis tikisi įvykdysiąs neigdamas galimybę pažinti religinę tiesą? Atsakymą duoda antikristo nusistatymas Dievo atžvilgiu. Velnias, kaip matėme, tiki ir dreba. Tačiau jo tikėjimas yra tik teorinis. Tikrovėje jis elgiasi taip, tarsi Dievo nebūtų. Jis neigia ne patį Jo buvimą, bet Jo veikimą, tarsi Dievo nebūtų. Jis neigia ne patį Jo buvimą, bet Jo veikimą, Jo reiškimąsi, Jo apvaizdą, Jo atpirkimą, Jo įtaką žmogaus gyvenimui. Jis mėgina išstumti Dievą iš žmogiškosios sąmonės ir priversti pasaulį visiškai apie Jį nemąstyti ir nekalbėti. Indiferentizmas kaip tik ir yra viena iš priemonių šiam Dievo užmiršdinimui. Elgdamasis taip, tarsi visos religijos būtų lygios vertės ir lygios tiesos, antikristas nori visas jas suniekinti žmogaus akyse ir padaryti, kad žmogus nuo jų visų nusigrįžtų. Skelbdamas, kad Dievas yra neprieinamas ir nepažįstamas, jis mėgina priversti žmogų visiškai Dievą pamiršti. *Dievo*

Idėjos išrovimas iš žmogaus sąmonės yra giliausias religinio indiferentizmo siekimas. Jeigu šis darbas antikristui pasisektų, tuomet prasidėtų nauja pasaulio istorija, istorija be Dievo. Dostojevskis šias antikristines svajones vadina „geologiniu perversmu", teikdamas tuo būdu joms kosminės prasmės ir reikšmės. Kaip geologiniai įvykiai — tvanai, ledynai, žemės drebėjimai, sausumų paskendimai — atveria žemei naujus tarpsnius jos prigimtajame išsivystyme, taip ir Dievo idėjos išrovimas iš žmogaus sąmonės atvertų naują tarpsnį žmonijos istorijoje. Kol Dievas žmogaus sąmonėje yra gyvas, tol žmogus žemėje niekados nėra namie. Jis visados keliauja, nes Dievo idėja kelia jame nerimo ir stumia jį vis tolyn ir tolyn. Ji yra tarsi kažkoks prakeikimas, tarsi ana Kaino žymė, kuri žmogų padaro „tremtinį ir klajūną žemėje" (*Pr 4, 13*). Ir tik tada, kai ši idėja bus išnaikinta, kai šią žymę žmogus pats nusitrins nuo savo kaktos, tuomet jis pasistatys miestą ir „galutinai įsikurs". Tuomet prasidės nauja jo istorija, kurioje jis nebebus keleivis, bet jau *gyventojas.*

Religinis indiferentizmas kaip tik ir yra šios naujosios istorijos priešaušris. *Tai pastanga nebejausti Dievo.* Tai pastanga kildinti žmogdievį, kuriam jo pažinimo bei jėgos sąmonė atstotų dangiškąją laimę. Tai pastanga meilės praeinamume įžvelgti pareigą savo artimą laikyti savo broliu. Todėl savo gelmėse indiferentizmas yra galutinė ir giliausia bedievybė, galutinis Dievo išstūmimas ne tik iš viršinio gyvenimo pavidalų, bet ir iš žmogaus sąmonės. *Indiferentiniai istorijos tarpsniai yra antikristo laimėjimo šventės.* Štai kodėl imperatorius „apkabino ir ilgai priglaudęs laikė" Apolonijų, kai šis sujungė konfesijas indiferentizmo pagrindu. Tą valandą antikristas pasijuto laimėjęs prieš Kristų. Dievo išniekinimas čia buvo pats giliausias ir galutinis. Visa antikristo veikla kaip tik ir eina šių „geologinių perversmų" linkme. Ji siekia išrauti Dievo idėją iš žmogaus širdies, paversti žmones indiferentais, kuriems yra vis tiek, kokiai konfesijai jie priklauso ir kokiame kulte jie dalyvauja. *Dievo idėjos sunaikinimas sudaro galutinį antikristinės veiklos tikslą.* Negalėdamas sunaikinti Dievo Jo begalinėje Tikrovėje, velnias pasirenka kelią į Jo idėją žmogaus būtyje ir čia pradeda veikti šią idėją ardydamas, temdydamas, kol galutinai ją išrauja. Tuomet žmogus, tasai Viešpaties paveikslas, Dievo nebeatspindi, velnias jaučiasi laimėjęs, ir antikristas su netikru savo pranašu triumfuoja.

IV

ANTIKRISTINĖS DVASIOS KARALYSTĖ

1. PANAŠUMAS Į KRISTAUS KARALYSTĘ

Antikristinė veikla kuria antikristinę karalystę. Tai antikristo bruožų ir jo darbų įsikūnijimas gyvenimo tikrovėje. Tai antikristinės dvasios susitelkimas žmogaus būtyje ir jos istoriniame išsivystyme. *Antikristinė karalystė yra antikristinės dvasios visuma, išreikšta pastoviais istoriniais pavidalais.* Tai istorinis šios dvasios kūnas. Tai savotiška „bažnyčia", kuri apima visą gyvenimą su daugialypėmis jo sritimis. Jau anksčiau esame minėję, kad antikristas visur yra Kristaus pamėgdžiotojas. Jis yra Dievo beždžionė, kuri mėgina elgtis taip, kaip ir Dievas, Jis nėra kūrėjas. Nieko savarankiško jis neišranda. Originalumas jam yra visiškai svetimas dalykas. *Pamėgdžiojimas yra pagrindinė jo veiksena.* Be abejo, čia pamėgdžiojimas nėra kūdikiškas naivumas. Antikristas seka Kristumi ne kaip savo pirmavaizdžiu, kad jį savo veikime nuolatos vykdytų kaip šventieji, bet kaip objektu, kurį jis savo veikimu išjuokia. Antikristinis pamėgdžiojimas visados slepia savo gelmėse ardomąjį pradą. Velnias pamėgdžioja Dievo darbus tam, kad juos išjuoktų ir tuo būdu sugriautų jų prasmę. Apreiškimas sako, kad iš žemės kylantis žvėris, anas žmogaus pavidalais prisidengęs velnias, „turėjo du ragu, panašiu į Avinėlio" (*Apr 13, 11*). Antikristas pasirodė pasaulyje prisiėmęs Kristaus išvaizdą. Bet čia pat Apreiškimas pastebi, kad šis žvėris, ši Kristaus kaukė „kalbėjo kaip slibinas". Vidinė jos esmė pasiliko demoniška. Po Kristaus kauke slypėjo velnias ir prabildamas apreiškė slibinišką savo prigimtį. Tačiau kol jis buvo tylus, ne vienas jį laikė Avinėliu ir todėl pateko į jo pinkles.

Šis antikristo darbų ir jo išvaizdos panašumas į Kristų prasiveržia ir jo karalystėje. Antikristinės dvasios įsikūnijimas istoriniuose pavidaluose darosi taip pat pa-

našus į Kristaus įsikūnijimą laike ir erdvėje. Kartodamas tuos pačius žodžius ir eidamas tuo pačiu keliu, antikristas pasiekia ir išvadų panašumo. Nusižiūrėjęs į Kristaus Bažnyčią, jis kuria savąją, turinčią Kristaus Bažnyčios išvaizdą, tačiau kalbančią slibino balsu. *Antikristo karalystė yra Kristaus Bažnyčios kaukė.* Savo pasakojime Solovjovas piešia šitą kaukę ligi pat smulkių jos bruožų. Antikristas yra religijos mokslų specialistas — teologas, parašęs didelį veikalą apie biblinę kritiką, net teologijos garbės daktaras: Tuebingeno universitetui teko „laimė" šį titulą antikristui suteikti. Jis yra taip pat labai doras žmogus, gailestingas ne tik žmonėms, bet net ir gyvuliams: jis yra vegetaras ir vivisekcijos priešas; jis paima griežton priežiūron skerdyklas ir ugdo gyvulių globos draugijas. Nebylė kūrinija, kuri „vaitoja ir kenčia skausmus ligi šiolei" (*Rom 8, 22*), gali laikyti jį savo išvaduotoju, vedančiu ją „iš sugedimo vergijos į Dievo vaikų garbės laisvę" (*8, 21*). Jau ir anksčiau dirbęs didelį labdaros darbą bei rodęs didelį nesavanaudiškumą, antikristas įveda savo karalystėje „sotumo lygybę": visi čia tampa broliais tuo, kad visi yra vienodai sotūs. Jis įvykdo pasaulyje taiką ir vienybę. Jis remia krikščioniškąsias konfesijas ir rūpinasi jas sujungti. Jis galop net sulieja Bažnyčią su valstybe, savo kanclerį išrinkdamas popiežium, ir tuo būdu panaikina amžiną kovą tarp Bažnyčios ir pasaulio. Pasaulis ir Bažnyčia susijungia aukštesnės tikrovės vardan ir prisikelia antikristo karalystės pavidalu. Ši naujoji „bažnyčia" taip pat turi savo kardinolus, savo „stebukladarį popiežių", savo visų kultų katedrą, savo evangeliją antikristo veikaluose; ji yra vieninga; ji turi net perkeistąjį pasaulį, besireiškiantį nuostabiais ženklais ir garsais; ji yra mistinė, nes susijusi su anapusine tikrove, kurią Apolonijus valdo burtininkiškais savo žodžiais. Iš tikro Apreiškimo minimi du žvėries ragai yra labai panašūs į Avinėlio.

Tačiau akylesnis žvilgis gali greitai pastebėti, kad visas šis panašumas yra tik bažnyčios išjuoka ir patyčia. Solovjovas pasakoja, kad Apolonijus, išrinktas popiežium, miniai palinksminti leidęs raketas, kurios, sprogusios ore, krito į žemę fosforo perlais, žėrinčiais vaivorykštės spalvomis. „Susidūrusios su žeme, šios ugnys virsdavo nesuskaitomais įvairiaspalviais popierėliais su visuotiniais ir besąlyginiais atlaidais už visas praėjusias, dabartines ir būsimas nuodėmes". Žinoma, „minios

džiaugsmas buvo begalinis". Išganymas atrodė atėjęs be aukos ir kančios. Malonės krito iš dangaus, džiugindamos akį ir širdį. Tačiau „kai kurie tvirtino,— pasakoja Solovjovas toliau,— savomis akimis matę, kaip šie atlaidų popierėliai pavirsdavę į bjaurias rupūžes ir gyvates". Tai prasmingas antikristo karalystės simbolis. Savo išvaizda ši karalystė yra žėrinti, bet tik tol, kol ji yra išvaizda, kol jos ugnys kybo ore, neliesdamos žemės. Susidūrusios su tikrove, jos virsta bjauriais šliužais. *Įsikūnydama tikrovėje, antikristo karalystė jos ne tik neperkeičia, pakeldama ją aukštyn į valvorykštinę šviesos karaliją, bet nustumia ją žemyn bjaurių ropuolių sritin.* Rupūžių ir gyvačių simboliu Solovjovas kaip tik ir nori išreikšti antikristo karalystės klastą bei apgaulę. Antikristo bažnyčios popiežius beria nuo balkono palaiminimus į minią. Bet šie palaiminimai, iš sykio apakinę žmones savo žėrėjimu, virsta galop šliužais, pasibjaurėjimu nukrečiančiais žmogaus prigimtį. Antikristinė tikrovė savo esmėje yra ne šviesos karalija, ne išskaistintasis ir perkeistasis pasaulis, bet ši po mūsų kojomis rupūžių ir gyvačių šliaužiojama žemė, šis sunkus, prie žemės pririštas ir šlykštus pasaulis. Anos padangėje sprogінėjančios ugnys yra tik akims apdumti: jos sprogsta ir išnyksta, nes jos yra ne Viešpaties šviesos Naujojoje Jeruzalėje, bet tik žmogaus rankų padarai. Savo išvaizda jos yra panašios į Dievo darbus. Bet savo turiniu jos yra tik šliužų karalystė. Apgaulingos šviesos ir šliaužiojančio ropuolio sugretinimas išsemia antikristo karalystės vaizdą.

Ir vis dėlto, kaip Solovjovas pastebi, tik *kai kurie* matė žibančių popierėlių virtimą į rupūžes ir gyvates. „Didžiulė dauguma buvo sužavėta". Didžiulė dauguma nieko nematė. Jų akys buvo apraibusios nuo raketinių ugnių žaismo. Jų dėmesys buvo sutelktas tik į tai, kas darosi ore, toli nuo šios tikrovės. Jie nepažvelgė žemyn, kas vyksta ties jų kojomis. Jie nepasistengė prasiveržti pro šią žibančią išvaizdą ir suvokti jos turinį bei prasmę. Todėl antikristo karalystės apgaulė išsprūdo iš jų dvasios žvilgio. Jie pasidavė jos klastai ir džiūgavo, tarsi būtų jau anos minios ties Avinėlio sostu (plg. *Apr 7, 9—10*). Jiems atrodė, kad pasaulio perkeitimas yra įvykęs ir kad sunki šios žemės istorija jau pasibaigusi.

Tačiau mums įdomu patirti, kas gi buvo šie aklieji? Kas gi buvo tie, kurie žvelgė tik į orą, pamiršdami pažvelgti į žemę? Kurie matė tik fosforo perlus ir žėrinčius

atlaidų popierėlius, o nepastebėjo rupūžių ir gyvačių? Solovjovas į tai atsako papasakodamas, kad, vykstant imperatoriaus rūmuose naujojo popiežiaus rinkimams, „iš visų pusių į Haremesch-Scherif plaukė neaprėpiama žmonių minia. Atėjus nakčiai, pasirodė imperatorius su naujuoju popiežium ant rytinių laiptų, ir džiugesio audra pasipylė". Vaizdas labai ryškus ir sykiu labai prasmingas. *Anie aklieji, anie antikristo suvedžiotieji ir apakintieji yra ne kas kita kaip bevardė, nęasmeninė, istorijoje nuolatos išnyranti minia.* Į minią svaidė stebukladaris popiežius savas raketas. Minia buvo jo palaiminimų laukas. Minia spoksojo į ore tviskančias liepsnas. Minia regėjo atlaidų popierėlius. Minia jais džiaugėsi ir rykavo. Asmeninis tikrovės pajautimas čia buvo dingęs, dvasinis žvilgis aptemęs, kritinė sąmonė apsiblaususi. Čia buvo likęs tik sutelktinis pergyvenimas, visiems bendras, todėl pavergiantis ir apsvaiginantis. Asmenybė masėje sumenkėja. Dorine prasme ji net visai išnyksta. Ji pasineria į bendrą nuotaiką, pakankamai stiprią, kad užmuštų asmeninį gyvenimą, ir pakankamai lėkštą, kad leistų pajausti aukštesnę tikrovę ir gilesnę prasmę viso to, kas darosi aplinkui. Todėl *minia visados yra geriausias ir tikriausias laukas antikristinei karalystei kurtis ir klestėti.* Minia yra antikristinei dvasiai akla, nes ji pajėgia regėti tik šios dvasios kaukę, bet nepajėgia atskleisti jos turinio. Pamačiusi žvėries ragus, panašius į Avinėlio, ji puola ant kelių ir jį garbina. Antikristas gerai pažįsta šį žmogaus bruožą, ir todėl visais laikais jis kreipiasi ne tiek į atskirus asmenis, kiek į bevardę minią. Visais laikais jis nori turėt *didelį* skaičių. *Skaičiaus kultas yra vienas iš ryškiausių antikristinės dvasios ženklų.*

Bet skaičių ši dvasia vertina ne tiek patį savyje, kiek dėl jo galios pavergti žmogų. *Juo didesnė yra minia, juo mažesnis joje tampa žmogus. Ir juo mažesnis tampa žmogus, juo didesnis išauga antikristas.* Antikristui užtvara žemiškojoje tikrovėje yra stipri asmenybė. Bet asmenybė išsivysto ir subręsta tik vienatvėje. Todėl antikristas nemėgsta palikti žmogaus vienumoje. Jis nuolatos vilioja jį į minią; jis paskandina jį bendrumoje; jis nepalieka jam nei laiko, nei jėgos jo paties mintims ir jausmams. Visa turi būti bendra: darbas ir poilsis, džiaugsmas ir liūdesys, šeima ir namai, butas ir įrankiai, dirva ir dirbtuvės, pažiūros ir nusistatymai, pasmerkimai ir pagyrimai. Ir šioje bendrumoje turi pradingti bet koks savaran-

kiškumas, bet koks kritiškumas ir bet koks originalumas. Čia turi būti ne mąstoma, bet vykdoma. Minioje atsidūręs ir joje ištirpęs, žmogus mato tik tai, kas antikristo yra svaidoma į orą; jis mato tik aukštumoje sprogstančias raketas, bet nebemato žemės, nebemato tikrovės su visu jos prakeikimu, su jos šliaužiojančiomis rupūžėmis ir gyvatėmis. *Ir juo labiau žmonija virsta minia, juo labiau joje įsigali antikristas.* Minia istorijoje yra didžiausia pabaisa ir pavojingiausia Bažnyčios grėsmė. Ji yra giliausias Šventųjų Bendruomenės paneigimas ir skaudžiausia jos išjuoka. Tačiau iš viršaus ji yra panaši į anuos pašauktuosius „iš visų tautų, giminių, žmonių kuopų ir kalbų" (*Apr 7, 9*), todėl turi galios ne vieną suvilioti bei apgauti. Skaičiaus gundymas yra vienas iš pavojingiausių dabartiniam žmogui, nes jis yra labiausiai apgaulus. Juo prisidengęs, antikristas išniekina net ir švenčiausius dalykus. *Skaičius antikristui yra vertingumo kaukė.* Vietoje kokybės antikristas stato kiekybę ir pajėgia ja sužavėti žmones. Galbūt čia ir glūdi giliausia prasmė, kodėl žemės žvėries, vadinasi, žmogaus pavidalą prisiėmusio velnio, vardas Apreiškime yra išreikštas *skaičiumi:* „Jo skaitmuo šeši šimtai šešios dešimtys šeši" (*Apr 13, 18*). Antikristo karalystė yra minios karalystė, o minia yra dydis, išreiškiamas skaičium. Skaičius, kaip minios išraiška, yra antikristo ženklas. Didžiavimasis skaičiumi yra didžiavimasis antikristo pergale. Skaičius yra viena iš antikristinių priemonių žmonėms suvedžioti. Todėl G. Marcel teisingai sako, kad „tik tada mes pasiliksime dvasioje, vadinasi, tiesoje, kai išsivaduosime iš skaičiaus burtų".

2. PRIEVARTINĖ MEILĖ

Žemiškojo savo gyvenimo pabaigoje Kristus buvo sykį vieno Įstatymo mokytojo paklaustas, koks esąs didžiausias įsakymas. Kristus į tai atsakė: „Mylėsi Viešpatį, savo Dievą, visa savo širdimi, visa savo siela ir visa savo mintimi. Tai didžiausias ir pirmasis įsakymas" (*Mt 22, 37—8*). Juo ir iš jo išvestąja artimo meile „remiasi visas Įstatymas ir pranašai" (*20, 40*). Tai nėra tik dorinis dėsnis. Tai dėsnis, glūdįs pačioje žmogiškojoje būtyje. Jeigu meilė, kaip sakėme, yra jėga būties linkui, tai šita jėga savaime veržiasi į Dievą, nes Dievas yra būtybių Būtis ir tikrovių Tikrovė. Visuose mūsų mylimuose asmenyse mes iš tikro

mylime *Dievą*. Mūsų mylimieji yra tik Dievo meilės simboliai, tik ženklai, kurie nurodo į anapus, kurie liepia mums prie jų nesustoti ir nepasilikti. Mūsų būtis, apspręsta būti drauge, ieškosi kito, su kuriuo ji galėtų subendrinti savo buvimą. Tačiau joks žemiškasis asmuo nėra tikrai *kitas*. Joks žemiškasis asmuo nesusilieja su mumis tiek, kad mes su juo drauge *būtume*. Mes galime su juo drauge dirbti, drauge melstis, drauge džiaugtis ir drauge kentėti. Tačiau nė su vienu asmeniu negalime drauge būti. Mes būname kiekvienas sau. Mes nešame savo buvimo naštą visiškai vieniši. Joks asmuo negali mums jos nuimti. *Būti drauge su kitu juk reiškia prisiimti ant savęs ne tik jo buvimo apraiškas, bet ir patį šį buvimą su visu jo likimu. Būti drauge reiškia ir mirti drauge,* nes mirtis yra nuolatinė. Bet mirti drauge reiškia mirti ne savą, bet kito mirtį. O tai padaryti negali joks žmogus. Joks žmogus negali mirti svetimos mirties. Tačiau negalėdamas prisiimti kito mirties, jis tuo pačiu negali prisiimti nė kito buvimo, nes mirtis kaip tik ir yra buvimo santalka aukščiausiame jo laipsnyje. *Kad* mes būname ir *kaip* mes būname, patiriame tik mirtyje. Mirties subendrinimo negalimybė išskiria ir buvimo subendrinimą.

Ir vis dėlto mes esame apspręsti būti drauge. Mes trokštame subendrinti savo buvimą, išeiti iš savęs, apsistoti kitame ir jame vykdyti patys save. Jau sakėme ir čia dar sykį kartojame, kad *būties subendrinimas yra kūriniškojo buvimo pagrindas ir sykiu jo pilnybė*. Tikrai ir galutinai būti galime tiktai drauge su kitu. Tačiau kas gali paimti šį mūsų buvimą ir padaryti jį savu? Kas gali *būti* drauge su mumis? Kas gali mirti *mūsų* mirtį? Žmogus? Anaiptol! Dievas? Taip! Tačiau ne Dievas kaip Kūrėjas ir kaip daiktų galutinė priežastis, bet Dievas kaip Atpirkėjas. *Mūsų mirtį mirti ir todėl mūsų buvimą būti gali tiktai Įsikūnijęs Dievas.* Ir tai nėra tik teorinė galimybė. Tai istorinė tiesa.

Amžinasis Logas prisiėmė žmogiškąją prigimtį — ne asmeninę mano ar tavo, bet *žmogiškąją*,— vadinasi, prisiėmė patį žmogiškąjį buvimą ligi pat jo galo. Jis jį iškentė ir mirė, mirdamas ne savą *asmeninę* mirtį, bet *mūsų* mirtį, nes jis nešė ir mūsų buvimą. Todėl Kristuje kaip tik ir įvyko galutinis mūsų būties subendrinimas. Kristus tapo anuo mūsų ieškomuoju *Kitu*, kuriam mes galėjome uždėti savo buvimo ir savos mirties naštą. Kristuje įvyko mūsų apsprendimas būti drauge. Nuosekliai

tad Kristus yra toji Būtis, į kurią eina mūsų meilė. Pačios mūsų prigimties vedami į anapus savęs, iš tikro mes esame vedami į Kristų. Tai Kristaus ieško kiekviena mūsų meilė. Tai Kristaus ilgisi vieniša ir buvime pavargusi mūsų širdis. Tai Kristuje mirti norime kiekvienas. Todėl Kristus yra tasai, aplinkui kurį telkiasi anoji mūsų jėga būties linkui, kurią vadiname meile ir kuri sudaro vieną iš pagrindinių mūsų buvimo jėgų. Įsakymas mylėti Dievą „visa savo širdimi, visa savo siela ir visa savo mintimi" giliausia savo esme yra įsakymas mylėti *Įsikūnijusį Dievą*, Jėzų Kristų, kuris paėmė mūsų buvimą ir mūsų mirtį ir todėl tapo mūsų būties tikslu ir galutine jos prasme. Dievas kaip Kūrėjas, kaip visų daiktų pagrindas ir priežastis yra anapus mūsų. Jo „niekas niekados nematė" (*1 Jn 4, 12*). Tačiau Jis, būdamas iš esmės meilė, vadinasi, taip pat Jėga į kitą, siuntė savo Sūnų į mūsų buvimą ir į mūsų mirtį. „Tuo Dievo meilė ir apsireiškė mumyse, kad Dievas siuntė savo viengimį Sūnų į pasaulį, kad mes būtume per Jį gyvi" (*1 Jn 4, 9*). *Kristus yra įsikūnijimas Dievo meilės žmogui.* Jis yra atsakymas į mūsų būties šauksmą. Mes šaukiamės kito, kad būtume su juo drauge, ir Kristus atsiliepia, subendrindamas mūsų žmogiškąją prigimtį su dieviškąja. *Todėl būti drauge giliausia ir galutine prasme yra būti su Kristumi ir Kristuje; dievažmogiškasis buvimas yra tikrasis buvimas drauge.*

Jeigu tad meilė yra jėga į būtį, jeigu ji yra išėjimas iš savęs ir apsistojimas kitame, tai savaime ji niekur kitur negali galutinai apsistoti ir nurimti, kaip tik šitame giliausiame buvimo ir mirties subendrinime, kaip tik šitame dievažmogiškajame buvime, kurio nešėjas ir reiškėjas yra Jėzus Kristus. Mylėti Dievą reiškia mylėti Kristų, nes niekas neateina pas Tėvą, kaip tik per Jį (plg. *Jn 14, 6*). Kas nemyli Kristaus, tas nemyli nė Dievo. O kas Dievo nemyli, tas jo nė nepažįsta (plg. *1 Jn 4, 8*). Kristaus meilė yra Dievo pažinimo pagrindas ir sykiu pagrindas mūsų *santykiui su Dievu, arba religijai.* Kristus yra tasai didysis kertinis akmuo, ant kurio rymo visa žmogiškoji mūsų būtis, apspręsta išeiti iš savęs ir būti kitame. Kristaus meilė yra tikrovinis šio apsprendimo įvykdymas, įvykdant tuo būdu ir mus pačius. Savoje būtyje mes būname gyvi tik tada, kai būname Kristuje.

Šių minčių šviesoje suprasime, kodėl antikristas savoje karalystėje stengiasi apvaldyti ne tik viršinius gyvenimo pavidalus, bet pirmoje eilėje jis mėgina pajungti

sau žmogaus vidų, pavergti pačią jo būtį ir pakeisti jos veržimosi linkmę. Žinodamas, kad žmogus visa savo gelme ieškosi kito, kurį galėtų mylėti, vadinasi, su kuriuo galėtų subendrinti savo buvimą ir savo mirtį; taip pat jausdamas, kad šis Kitas iš tikro yra Kristus, antikristas stengiasi ir čia, kaip visur kitur, išstumti Kristų ir pats Jo vietoje įeiti. Jis stengiasi pakeisti žmogaus meilės objektą. Jis mėgina padaryti, kad žmogus, užuot mylėjęs Kristų, pradėtų mylėti antikristą. Antikristui nepakanka, kad žmonės jį priima, jam nusilenkia, jo klauso, jo įsakymus vykdo. Viršinis viešpatavimas yra dar tik laimėjimo pusė. Antikristas siekia visiškos pergalės ir todėl nori viešpatauti ne tik viršiniame gyvenime, bet ir žmogaus širdyje. Jis nori, kad žmogaus būties jėga kryptų į jį, kad savo buvimą žmogus subendrintų su juo, kad jis pats taptų žmogiškojo likimo sprendėju ir apsprendėju. *Antikristas nori žmogaus meilės.* Todėl savo karalystėje jis duoda naują įsakymą, aukštesnį už visus kitus: *mylėti jį patį;* ne tik gerbti ir klausyti, bet ir mylėti, ne tik vykdyti jo norus iš pagarbos ar iš baimės, bet ir iš gilaus širdies jausmo.

Simbolinės išraiškos šis „naujas įsakymas" įgyja Solovjovo pasakojime konfesijų susirinkimo metu. Imperatorius, sutiktas „vieningos žmonijos maršu", atsistojo soste, ištiesė didingai savo ranką ir prabilo skambiu, maloniu balsu: „Visų konfesijų krikščionys! Visų konfesijų krikščionys! Mano mylimieji valdiniai ir broliai! Nuo pat pradžios savo valdymo, kurį Aukščiausias palaimino tokiais nuostabiais ir garbingais darbais, nė vieną sykį aš neturėjau progos būti jumis nepatenkintas. Jūs visados vykdėte savo pareigas pagal savo tikėjimą ir sąžinę. *Bet to man per maža.* Mano nuoširdi meilė jums, brangieji broliai, reikalauja būti atsakoma. Aš noriu, kad jūs pripažintumėte mane tikru jūsų vadu ne iš pareigos, bet *iš nuoširdžios meilės jausmo.* Sujungęs žmoniją į politinį vienetą, išsprendęs socialinį klausimą, sukvietęs konfesijas religiniam skilimui baigti, antikristas jautėsi laikąs viršinį gyvenimą jau savo rankose. Pasaulis jau buvo jam palenktas. Tačiau kas gi bus visa ši pergalė, jeigu žmogaus širdis priklausys ne jam? Kokios prasmės turės visi antikristiniai gyvenimo pavidalai, jeigu žmogaus dvasia ir toliau pasiliks pilna Kristaus meilės? Dievui pasilikusi ištikima, siela vieną dieną atsibus ir suardys visus šiuos pavidalus. Todėl antikristas ir mėgina žengti dar vieną

žingsnį priekin, žingsnį į pačią žmogaus širdį. Jis pareikalauja sau žmogaus meilės, jo nuoširdaus jausmo, pačios jo širdies, kurią pasiėmęs ir apvaldęs jis galės ramiai švęsti savo visiškos bei galutinės pergalės šventę. Tuomet jo karalystei pavojaus nebebus nei iš viršaus, nei iš vidaus. Viršinį jos saugumą laiduos jo kariuomenė „iš visų giminių, žmonių kuopų, kalbų ir tautų" (*Apr 13 7*); vidinę ramybę saugos nuoširdi žmonių meilė. Jėga ir meile pagrįsta karalystė gyvens amžinai. Kristus bus galutinai pergalėtas ir ištremtas iš istorijos į neprieinamas dangiškojo savo Tėvo sritis. Todėl imperatorius ir ryžosi šiam paskutiniam žingsniui. Jis ryžosi pareikalauti iš savo valdinių *meilės*, kad tuo būdu jo pergalė būtų pilna.

Tačiau kokiu būdu jis norėjo šios meilės pasiekti? Kristus virto žmogaus meilės objektu tuo, kad prisiėmė jo buvimą ir jo mirtį, kad subendrino dieviškąją būtį su žmogiškąja būtimi. Bet kuo žmogaus širdį laimės antikristas? Kas bus tasai daiktas ar veiksmas, kuris pasuks žmogaus būties jėgą antikristo linkme? Baigęs aną lemtingą, meilės reikalaujantį sakinį, imperatorius kalbėjo toliau: „Krikščionys, kuo galėčiau padaryti jus laimingus? Ką galėčiau jums duoti ne kaip savo valdiniams, bet kaip savo to paties tikėjimo broliams? Krikščionys, pasakykite man, kas jums yra krikščionybėje brangiausia, kad galėčiau šia linkme kreipti savo pastangas". Nesulaukęs atsakymo, jis pradėjo pats šį brangiausią krikščionybės pradą nurodinėti skyrium kiekvienai konfesijai. Jau sakėme, kad katalikams jis siūlė popiežiaus autoriteto atstatymą, ortodoksams archeologijos muziejų, protestantams Šventraščio institutą. Šiomis dovanomis jis tikėjosi patrauksiąs krikščionių širdis į save. Ir iš tikro dauguma visų konfesijų atstovų nuėjo ir susėdo imperatoriaus pasostėje, pareikšdami jam tuo būdu reikalaujamą nuoširdų meilės jausmą, nes nuėjimas į paukštinimą kaip tik ir buvo šios meilės ženklas.

Tačiau maži visų trijų konfesijų būreliai imperatoriui meilės nepareiškė. Jie nusilenkė jam iš viršaus, jo paklausydami ir atvykdami į susirinkimą, bet savo širdies jie jam neatidavė. Kaip su jais pasielgė pasaulio valdovas? Jis užmušdino du jų vadus, o visus kitus ištrėmė į dykumas. Taip būtų jis pasielgęs ir su visais kitais, kurie būtų jam pasipriešinę. Jis pats tai aiškiai pasakė, kai Apolonijus žaibu nutrenkė popiežių Petrą: „Taip žus

iš mano tėvo rankos visi mano priešai". Vadinasi, *pasiūla ir grėsmė yra tos pagrindinės priemonės, kuriomis antikristas mėgina laimėti žmogaus širdį.* Solovjovo imperatoriaus pasiūla lietė daugiau ar mažiau religinius dalykus. Tačiau istorijos eigoje šis pasiūlos pavidalas kinta pagal vietos ir laiko reikalavimus, pagal tautų papročius, pagal atskirų žmonių nuotaikas. Įvairių įvairiausi daiktai tarnauja šių pasiūlų objektais: pinigai ir aukštos vietos, garbė ir malonumai, moterys ir valdžia. Tačiau visų jų esmė yra ta pati: *papirkti žmogaus širdį daiktu, stovinčiu šalia josios.* Kristus laimi žmogaus širdį tuo, kad Jis aukoja jai *pats save.* Antikristas mėgina ją laimėti tuo, kad jis jai aukoja *daiktą.* Atidavęs savo meilę Kristui, žmogus subendrina savo būtį su dievažmogiškąja Asmenybe. Pardavęs ją antikristui, žmogus pradeda būti drauge su daiktu. Žmogaus vienatvei pergalėti Kristus ateina pats: Jis pats tampa žmogaus Išgelbėtoju. Tuo tarpu antikristas vietoje savęs pasiunčia daiktą, pats už jo pasislėpdamas. *Antikristo karalystėje žmogaus išganytojas yra daiktas, ne asmuo.* Antikristas žmogui nesiaukoja. Jis neprisiima nei jo buvimo, nei jo mirties. Jis už jį nekenčia ir nesimeldžia. Apie buvimo subendrinimą čia negali būti nė kalbos. Todėl negali būti nė kalbos apie savaimingą žmogaus būties atsiskleidimą, apie savaimingą meilės ištryškimą antikristui. Antikristas žmogaus meilės laimėti negali. Jis gali ją tik suvilioti savo dovanomis. Jis gali ją tiktai pirkti. *Antikristo meilė yra visados pirktinė: tai prostitucinė meilė giliausia šio žodžio prasme.* Antikristas yra paleistuvis ne tik savo kilme, bet ir savo santykiu su žmogiškąja širdimi.

Ir vis dėlto šios pasiūlos ne vieną suvilioja. Ne vienas parduoda savo meilę už daiktą ir sėdasi antikristo sosto šešėlin. Istorija yra pilna tokios parduotos meilės apraiškų. Istorija yra pilna neištikimybės Kristui, pilna paleistuvingų žygių, nes žmogaus sielos atitrūkimas nuo Dievo jau Senajame Testamente buvo vadinamas svetimoteryste. Naujasis Testamentas taip pat kalba apie didįjį Babiloną, kuris „paleistuvystės vynu girdė visas tautas" (*Apr 14, 8*), ir apie didžiąją paleistuvę, „su kuria paleistuvavimo vynu apsigėrė... gyvenusieji žemėje" (*Apr 17, 2*). Tai žmonijos simboliai; žmonijos, kuri parduoda antikristui savo meilę ir tuo pačiu paleistuvauja. Didžioji Apreiškimo paleistuvė, „apvilkta purpuru ir škarlatu ir papuošta auksu, brangiais akmenimis ir perlais"

(*17, 4*), ir sėdinti ant „skaisčiai raudono žvėries" (*17, 3*), yra ne kas kita kaip antikristo dovanomis išpuošta žmonija. Nesvarbu, kaip šios dovanos vadinsis: sotumas, prabanga, technika, laisvė nuo baimės ar kaip kitaip. Visos jos yra *daiktinės*, visos jos stovi *šalia* žmogaus; visos jos yra *užmokestis* už neištikimybę Kristui. Todėl visos jos yra *paleistuvingos* savo esmėje.

Istorijos tragedija kaip tik ir glūdi šioje žmonijos išduotoje pirmykštėje meilėje. Apreiškimo žmogaus Sūnus liepia rašyti Efeso bažnyčios angelui: „Aš žinau tavo darbus, tavo vargą ir tavo kantrybę, ir kad tu negali pakęsti piktųjų... Tu turi kantrybės, kentėjai dėl mano vardo ir nepailsai. Bet aš turiu prieš tave, kad tu palikai savo pirmąją meilę. Taigi atsimink, iš kur iškritai, daryk atgailą ir daryk pirmuosius darbus. Jei ne, aš ateisiu ir pajudinsiu tavo žibintuvą iš jo vietos, jei nedarysi atgailos" (*Apr 2, 2—5*). Ankstesnė žmonijos ištikimybė Kristui, Jo Vardo pagarba istorijos paminkluose, Evangelijos plėtimas po visą erdvę nieko nepadės, jeigu pirmykštė meilė bus išduota, jeigu ji bus parduota antikristui už jo pasiūlas. Jeigu žmonija šio paleistuvingo savo žygio neapgailės ir neatgailės, jos žibintuvas bus išjudintas, ir anas didysis Babilonas kaip sunkus girnų akmuo bus nusviestas. Šiurpiu vaizdu prabyla Apreiškimas, aprašydamas šio paleistuvingo miesto žlugimą: „Arpininkų, giesmininkų ir vamzdininkų balso ir trimito nebebus tavyje daugiau girdėta; joks dailininkas, koks būtų jo menas, nebebus daugiau tavyje rastas; girnų ūžimo daugiau tavyje nebegirdės; žiburio šviesos nebebus daugiau tavyje; jaunikio ir sužadėtinės balso nebebus tavyje girdima, nes tavo pirkliai buvo žemės kunigaikščiai, nes tavo žavėjimais buvo suvedžiotos visos tautos. Jame buvo rasta kraujo pranašų ir šventųjų, ir visų, kurie nužudyti žemėje" (*Apr 18, 22—24*).

Šiuo pastaruoju Apreiškimo sakiniu paliečiame jau antrąją antikristo priemonę laimėti žmogaus širdžiai, būtent *grėsmę*. Antikristas ne tik siūlo, bet ir graso. Jis žmogaus meilę ne tik perka, bet ir užmuša tuos, kurie šios savo meilės jam neparduoda. Jis yra ne tik paleistuvis, bet ir *žmogžudys*. Jo karalystė yra pilna „kraujo pranašų ir šventųjų", ir visų tų, kurie savo meilės jam nepardavė. Anas didysis Babilonas žūsta ne tik dėl to, kad apsigėrė parduotos paleisvingos meilės vynu, bet sykiu ir dėl to, kad užmušinėjo Kristui ištikimuosius. Pranašų

ir šventųjų kraujas buvo taip pat jo žlugimo pagrindas. Negalėdamas pakęsti Kristaus, antikristas nepakenčia nė tų, kurie Kristų myli ir kurie antikristines pasiūlas bei dovanas atstumia. Negalėdamas jų šiomis pasiūlomis prisivilioti ir pasodinti savo sosto pavėsyje, jis juos užmuša. Jis sunaikina juos, kad nebūtų pavojingi jo karalystei. Tai nuoseklus šios karalystės išsivystymas. Atremta į antikristinę savimeilę, sukurta prievarta, pavergusi žmogaus asmenybę minios gyvenimui, ši karalystė pakenčia tik tuos, kurie savo meilę parduoda ir įsijungia į paleistuvingą jos gyvenimą. Ištikimieji pirmykštei savo meilei turi išnykti. Jie turi atsidurti už antikristinės karalystės įstatymų, jie turi būti užmušti kaip pikčiausi piktadariai. Antikristas ištikimai eina šiuo keliu, todėl grėsmė ir žudymas yra kasdieninės priemonės jam viešpatauti.

Vis dėlto antikristinės grėsmės prasmė čia dar nesibaigia. Antikristas užmuša Kristaus ištikimuosius, bet jų širdies jis vis tiek nelaimi. Jis parodo viršinę savo pergalę, bet vidinės pergalės pasiekti šių žmonių dvasioje jam nelemta. Grėsmė čia pasidaro nevaisinga. Čia įvyksta tai, ką Kristus yra pasakęs: „Nebijokite tų, kurie užmuša kūną, o sielos užmušti negali" (*Mt 10, 28*). Bet tai tik viena grėsmės pusė. Tai antikristo susidūrimas su *drąsiaisiais*. Tačiau istorijoje esama ir *bailių*. Nuostabu, kad Apreiškimas šiuos žmones *pirmoje eilėje* siunčia į tvenkinį, degantį „ugnimi ir siera": „Bailiams... dalis bus tvenkinyje" (*Apr 21, 8*). Argi bailumas yra nuodėmė? Argi kaltas yra žmogus, jeigu jo prigimtis nedrąsi? Mes suprantame, kad į šį tvenkinį yra siunčiami žmogžudžiai, paleistuviai, stabų garbintojai, melagiai, bet sunkiai galime suvokti, kodėl tarp jų atsiduria ir *bailiai*. Tačiau antikristo grėsmė nušviečia mums šį Apreiškimo neatlaidumą. *Antikristas naudoja grėsmę ne tik užmušti, bet ir priversti jį mylėti.* Jo rankose grėsmė pažadina meilę. Skaitydami Solovjovo pasakojime žodžius „pereant, pereant", kuriuos šaukė „drebantieji bažnyčių kunigaikščiai" akivaizdoje popiežiaus Petro ir vyskupo Jono lavonų, mes jaučiame, kad ana trijų konfesijų dauguma, susėdusi antikristo sosto pavėsyje, buvo ne tik savo meilę pardavusi už minėtas dovanas, bet ir save privertusi antikristą mylėti. Šie žmonės buvo ne tik savo meilės pirkliai, bet ir bailiai. Antikristas juos gerai pažino. Jis žinojo, kad po kurio laiko jo dovanos jiems nusibos, ir jie mėgins atsiimti kitados

parduotą savo širdį. Todėl kad taip neatsitiktų, kad jų meilė antikristui pasiliktų „ištikima" ligi galo, jis šalia savo pasiūlų pastatė dar ir grėsmę. Grėsmė turėjo užgrūdinti žmones jų meilėje. Ji turėjo priversti juos negalvoti, kad jie kada nors galėsią sulaužyti šį paleistuvingą santykį. *Antikristinė grėsmė yra priemonė parduotai meilei įamžinti.*

Ir čia mes staiga suvokiame esmę bailumo, apie kurį mums kalba Apreiškimas. Tai nėra psichologinis bailumas, kilęs dėl nervų neatsparumo. *Apreiškimo bailumas yra dvasinė žmogaus nedrąsa sulaužyti savo neištikimybę Dievui.* Pardavęs savo širdį Dievo priešui už kokį nors daiktą, toks žmogus vėliau grasomas neranda savyje jėgos paneigti šią gėdingą prekybą ir atstatyti kadaise paneigtą vidinę savo laisvę. Todėl bailys yra ne tas, kurio *nervai* neišlaiko, bet tas, kuris, sykį Dievą paneigęs, paskui nedrįsta prisiimti grėsmės *kaip atgailos už savo paliktą pirmykštę meilę.* Ir kaip tik į šitokius žmones krypsta visu savo svoriu antikristinė grėsmė. Antikristas graso ne tiek Kristaus ištikimiesiems, kuriems ši grėsmė esmėje vis tiek yra nesėkminga, kiek šiems bailiams, sykį jau pardavusiems savo ištikimybę, kad jie nepamėgintų kartais atsitiesti ir savo naująjį valdovą palikti. Šia prasme antikristinė grėsmė darosi istorijoje labai naši. Vienos tik dovanos neįstengtų minių sulaikyti antikristo karalystėje. Miniai viskas nusibosta. Tačiau kai prie dovanų dar prisijungia grėsmė, kai minia pajunta baimę, tuomet ji pasidaro ištikima ligi galo. Niekas nėra toks bailus kaip minia. Antikristas gerai pažįsta šį minios bruožą, ir todėl baimę jis nuolatos vartoja. Grėsmė virsta pagrindine priemone miniai valdyti; valdyti ne tik jos veiksmuose, bet ir jos jausmuose. *Antikristo meilė, kurią jis išvilioja iš žmogaus savo pasiūlomis, virsta galų gale prievartine meile.* Jį mylintieji pasidaro bailių minia, drebanti savyje ir siunčianti pražūtį kitiems, kad tik pati išliktų — savo neištikimybėje, savo nuasmenintame ir parduotame gyvenime. Čia vėl įvyksta tai, ką Kristus yra pasakęs: „Verčiau bijokite to, kuris gali ir sielą, ir kūną nugramzdinti į pragarą" (*Mt 10, 28*).

Šitoje vietoje išeina aikštėn turbūt pats giliausias grobikiškas antikristo bruožas. Antikristas užgrobia Kristaus vietą ne tik regimuose gyvenimo pavidaluose, bet net ir žmogaus širdyje; užgrobia tuo pačiu būdu ir tomis pačiomis priemonėmis, būtent: *jėga bei prievarta.* Būdamas

atgimdytas per jėgą, jis vartoja ją visur ir visados. Net meilę, giliausią ir švenčiausią žmogaus jausmą, jis išprievartauja: pradžioje jį pirkdamas, paskui priversdamas. Savo karalystę jis grindžia šia išprievartauta meile ir tuo būdu paverčia ją Mistinio Kristaus Kūno išjuoka. Kiek Kristaus Bažnyčia yra pastatyta ant laisvos ir nuoširdžios meilės, tiek antikristas stato savo bendruomenę ant šios pirktinės, prievartinės ir todėl melagingos meilės. Jis reikalauja meilės, kaip ir Kristus. Jis vadina savo tarnus nebe valdiniais, bet broliais, kaip ir Kristus Paskutinės Vakarienės metu (plg. *Jn 15, 15*). Jis tampa savo bendruomenės galva ir centru, kaip ir Kristus. Tačiau jeigu Kristus gaivina savo Bažnyčią savo meile ir malone, tai antikristas laiko savo bendruomenę sukaustytą grėsme ir baime. Tuo jis nori išjuokti žmogaus meilę Kristui, jo ištikimybę Dievažmogiui, jo laisvę meilėje. Šv. Augustino posakis „ama et fac quod vis", kuris yra Šventųjų Bendruomenės pagrindinis dėsnis, virsta antikristo karalystėje savo priešginybe. Žmogus čia myli ir dreba, myli ir nedrįsta. *Antikristo karalystėje meilė virsta pačia didžiausia ir sunkiausia vergija.* Mylėti iš prievartos yra didžiausias žmogaus būties išniekinimas ir sulaužymas. Ir tik šitokie sulaužyti žmonės yra tinkami prievartinei meilei. Reikia pirma žmogų sulaužyti, nužmoginti, sunaikinti jo asmenybę, kad jis galėtų išskelti savo širdyje tokios prievartinės meilės kibirkštį.

Vaizdą tokios prievartinės meilės, įsižiebusios sulaužyto žmogaus širdyje, mums yra nupiešęs anglų rašytojas George Orwell fantastiniame savo romane „1984". Tai netolimos ateities vizija; ateities, kada pasaulyje įsigali visiškas valstybinis totalizmas. Vyriausias šio veikalo veikėjas Winston Smith, suimtas „minčių policijos" ir uždarytas „Meilės ministerijos" požemiuose, per keletą mėnesių buvo ne tik sulaužytas, bet sykiu ir perkurtas, kad tiktų totalistiniam gyvenimui. O'Brien, jo perkūrėjas budelis, sykį kankinimo metu klausia Winstoną: „Kaip manote, kodėl mes gabename į čia žmones?" — „Kad priverstumėte juos prisipažinti!" — „Ne! Tai dar ne tikrasis pagrindas! Pamėginkite dar sykį".—„Kad juos nubaustumėte!" — „Ne! — sušuko O'Brien.— Ne! Ne tik kad priverstume prisipažinti, ne tik kad nubaustume! Ar žinote, kodėl mes čia jus atgabenome? Kad padarytume jus dvasiškai sveiką! Atsiminkite, Winstonai, kad joks žmogus, sykį patekęs į šią vietą, neišeina iš mūsų rankų ne-

pagydytas. Mums neįdomūs yra jūsų padaryti kvailiai nusikaltimai. Partija nesirūpina viršiniais veiksmais: mums yra svarbios mintys. Mes savo priešus ne tik sunaikiname; mes padarome iš jų kitus žmones". Ir toliau: „Joks žmogus, kurį čion atsigabenome, neišlaiko. Kiekvienas yra išvalomas. Net tie trys paprasčiausi išdavikai — Jones, Aaronson ir Rutherford,— kurių nekaltumu jūs tikėjote, buvo galop išmokyti. Aš pats dalyvavau juos tardant. Aš pats mačiau, kaip jie iš lėto nyko, raitėsi, šliaužiojo, verkė — ir tai ne tiek iš skausmo ar iš baimės, bet iš *gailesčio*. Kai mes su jais baigėme, jie buvo tik tuščios žmogaus tūtelės. Juose nebeliko nieko daugiau, tik gailestis dėl to, ką jie buvo padarę, ir meilė Didžiajam Broliui. Net graudu buvo žiūrėti, kaip labai jie jį mylėjo. Jie prašėsi kuo greičiausiai nušaunami, kad galėtų mirti, kol jų mintys dar tebebuvo grynos".

Tokį perdirbimo kelią turėjo pereiti ir Winstonas. „Neįsivaizduokite,— kalbėjo jam kitą kartą O'Brien,— kad jūs išsigelbėsite, net jeigu jūs mums ir visiškai nusilenktumėte. Nė vienas, sykį nuklydęs nuo tikrojo kelio, nėra pasigailimas. Jeigu mes ir nutarsime palikti jus ligi prigimto jūsų gyvenimo galo, jūs vis tiek iš mūsų neištrūksite. Tai, kas čia jums atsitiks, pasiliks amžinai. Žinokite tai iš anksto. Mes jus sutraiškysime ligi tokio taško, iš kurio nebėra kelio atgal. Jūs čia patirsite tokių dalykų, nuo kurių jūs niekados nebeišsilaisvinsite, net jeigu gyventumėte ir tūkstantį metų. Jūs niekados nebūsite tikę paprastiems žmogiškiems jausmams. Jūs niekados nebūsite tikę meilei, draugystei, gyvenimo džiaugsmui, juokui, smalsumui, drąsai ar nuoširdumui. Jūs būsite padarytas tuščias. Mes jus visiškai išspausime ir tuomet pripildysime savų minčių gėrybėmis". Ir iš tikro O'Brien išspaudžia Winstoną. Kankinimų, pažeminimų, įrodinėjimų ir įkalbinėjimų pagalba jis padaro jį *nebe žmogų*. Winstonas pamažu pradeda mąstyti taip, kaip nori partija, kuriai jis anksčiau kaip tik ir buvo nusidėjęs savo minties savarankiškumu. Belieka tik įdiegti jam Didžiojo Brolio meilę, kaip ir aniems trims O'Brien minimiems išdavikams.

Vesdamasis Winstoną sykį į savo tardymų kambarį, O'Brien sako: „Jūs taisotės. Protiniu atžvilgiu tegalima jums prikišti tik labai nedaug. Bet jausmuose jūs nepadarėte dar jokios pažangos. Pasakykite man, Winstonai,— tik nemeluokite, nes melą aš visados suseku,— kokių jūs

turitė jausmų Didžiajam Broliui?" — „Aš jo nekenčiu!"— „Jūs jo nekenčiate! Tad yra atėjęs laikas žengti paskutinį žingsnį. Jūs turite išmokti Didįjį Brolį mylėti. Nepakanka jo tik klausyti, Jūs turite jį mylėti". Naujų kankinimų priemonėmis Winstonas yra priverčiamas išduoti savo mylimąją, kurią ligi tol jis buvo nuslėpęs; išduoti savarankiškai, neklausiamas ir nereikalaujamas; išduoti tam, kad josios kūnu jis galėtų prisidengti nuo jam grasančių išbadėjusių žiurkių. Ir čia Winstonas galutinai palūžta. Jo mylimoji jam buvo pasilikusi paskutinė žmogiškoji atrama. Ją paslėpęs savo širdyje, jis jautėsi esąs vis dar žmogus. Ją išduodamas, jis išdavė paskutinę savo žmogiškumo kertelę. Jam nebeliko nieko *sava*. Partijos mintys ir jausmai įvarvėjo į jo vidų ir jį persunkė. Tiesa, paleistas laisvėn, jis dar ilgai nejautė Didžiojo Brolio meilės ir stebėjosi, kad šis pastarasis jausmas vis dar neprasiveržia. Tačiau sykį, išgirdęs balsą iš televizoriaus, kad Didžiojo Brolio armija laimėjo paskutinį ir lemiantį mūšį su Eurazija, ir žiūrėdamas į jo paveikslą, kuris „tiesė savo saugojančias rankas viršum viso pasaulio", Winstonas pajuto kažkokį perversmą savo sieloje. Jis pradėjo mąstyti: „Keturiasdešimt metų reikėjo jam, kad suprastų, koks šypsnis slypi po tais tamsiais ūsais. O žiaurus, nereikalingas nesusipratimas! O savimeilinis, savo paties užsidėtas atsiskyrimas nuo tos mylinčios krūtinės! Dvi ašaros nuriedėjo abiem Winstono nosies pusėm. Bet jam buvo gera. Jam buvo gera, nes kova buvo baigta. Jis nugalėjo pats save. *Jis mylėjo Didįjį Brolį*".

Tai antikristinės pergalės vaizdas. Tai vaizdas sulaužyto žmogaus, kuris yra iščiulptas, išniekintas, sutryptas; kuris gyvena nebe savą asmeninį, bet antikristo miniai uždėtą ir jai įspaustą gyvenimą. Jis myli šį Kristaus priešą. Jis yra pergalėjęs pats save. Dar daugiau, O'Brien asmenyje jis dabar verčia kitus išskelti savyje tokios prievartinės meilės. Antikristo grėsmė randa savo šalininkų bei vykdytojų istorijoje ir todėl žygiuoja per pasaulį, didindama išsigimėlių skaičių ir plėsdama jų karalystę. *Mes artinamės į sulaužytų žmogysčių gadynę*. Orwello nupieštas ateities vaizdas yra be galo šiurpus, tačiau teisingas. Antikristas yra visiškas totalistas. Jis yra užgrobikas pačia savo esme. Jis neša prievartą į tamsiausius žmogiškosios sielos kampelius. O juose laimėjęs, jis siunčia šios prievartos nešėjus į pasaulį, verčia jų rankomis

ir jų išmintimi kitus, kad tuo būdu sėtų baimę, kančias, ašaras ir palaikytų žmones nuolatiniame atkritime nuo Kristaus. Prievartinė meilė yra galutinis antikristo laimėjimas žemiškoje tikrovėje.

3. ANTIKRISTO EVANGELIJA

Prievartinė meilė suburia žvėries bendruomenę aplink antikristą. Tačiau meilė yra vidaus dalykas. Tiesa, ji stipriai pririša žmogų prie mylimojo asmens; ji paverčia mylimąjį rūpesčių bei sielvartų centru. Bet pati savaime ji dar neduoda aiškaus pavidalo nei šiam prisirišimui, nei šiems rūpesčiams. Meilė yra dvasia, ir todėl ji nesuima gyvenimo į ryškias viršines formas. Tuo tarpu be šių formų nėra įmanoma jokia žemiškoji karalystė. Žemės gyvenimas reikalauja dėsnių, įsakymų ir įstatymų, kad nepaklystų daugialypiame savo kelyje. Todėl kiekvienas šios tikrovės valdovas teikia žemės gyvenimui išraišką. Kiekvienas suima jį visų pirma į savo minties rėmus, išreiškia jį tam tikra idėjine sistema, o paskui stengiasi šią sistemą vykdyti kasdienoje. Kiekvienas turi savo evangeliją, tą *naujieną*, kurią jis žemei skelbia ir kurią žmonės turi įkūnyti. Taip yra buvę su visais gyvenimo keitėjais, taip yra ir su antikristu.

Kurdamas savo karalystę žemėje, jis taip pat skelbia savo evangeliją ir vykdo ją savo bendruomenėje. *Antikristo karalystė taip pat turi savo šventraštį.* Solovjovas pasakoja, kad jo nuostabusis genijus, gavęs velnio dvasią ir atgimdytas per jėgą, užsidaręs savo kambaryje „antgamtiniu greičiu ir lengvumu" rašė veikalą, kurį pavadino „Atviras kelias į pasaulio taiką ir gerovę". Tai buvo jo gyvenimo knyga. Ankstesnieji jo veikalai, parašyti žmogiškąja dvasia, buvo susilaukę iš dalies net aštrios kritikos. Vieno žmogaus pažiūra juk negali būti tokia visuotinė, kad viską apimtų ir visus patenkintų. Todėl kritika yra savaime suprantamas, prigimtas ir žmogiškajame gyvenime būtinas dalykas. Užtat kaip tik nuostabu, kad šis pastarasis antikristo veikalas kritikos nesusilaukė. „Šiuo nauju savo kūriniu jis patraukė savo pusėn net ankstesnius savo kritikus bei priešus... Niekas negalėjo knygai nieko prikišti. Kiekvienam ji buvo vispusiškos tiesos apreiškimas". Kūrinys, kilęs iš velniškosios dvasios, visus patenkino. Kodėl? Kuo jis sužavėjo

skaitančiuosius? Ką jame kiekvienas rado, kad joks priekaištas negalėjo kilti?

Į tai Solovjovas atsako šitokiu antikristo evangelijos apibūdinimu: „Iš šios knygos, parašytos po įvykio ant bedugnės kranto, bylojo ligi tol dar negirdėta geniali jėga. Tai buvo visa apimantis ir visus prieštaravimus derinantis kūrinys. Jame jungėsi kilni pagarba seniems padavimams bei simboliams su drąsiu visuomeninių bei politinių reikalavimų griežtumu; neaprėžta laisvė mąstyti su giliu supratimu viso, kas yra mistiška; nelygstamas individualizmas su karštu atsidėjimu bendrajai gerovei; aukštas pagrindinių principų idealizmas su praktinių sprendimų ryškumu ir gyvenimiškumu. Visa tai čia buvo suvesta ir sujungta taip genialiai ir meniškai, jog kiekvienam vienašališkam mąstytojui ar veikėjui buvo lengva žiūrėti į visumą pro savo dalinį asmeninį tašką, nieko neaukojant pačiai tiesai, nepakylant josios dėlei viršum savojo Aš, neatsisakant *tikrovėje* nuo savo vienašališkumo, netaisant savo pažiūrų ar savo veiklos klaidų, nepapildant niekuo jų nepakankamumo". Kitaip sakant, *tai buvo tobuliausios vienybės knyga.* Kiekvienas čia rado pats save, todėl bet kokia kritika buvo negalima. Visiems atrodė, kad šiame veikale iš tikro atsiskleidė pilnutinė tiesa. „Praeitis čia buvo taip teisingai perteikta, dabartis taip blaiviai ir visapusiškai įvertinta ir geresnė ateitis taip vaizdingai ir apčiuopiamai susieta su dabartim, jog kiekvienas skaitytojas sakė: „Štai ko mums seniai reikėjo! Štai ne utopinis idealas! Štai ne chimerinis planas!"". Todėl ši „nuostabi knyga buvo tuojau išversta į visų kultūringų ir į kai kurių nekultūringų tautų kalbas. Tūkstančiai laikraščių visuose pasaulio kampuose ištisus metus buvo užplūsti leidyklų skelbimais ir susižavėjusiomis kritikomis. Pigūs leidimai su autoriaus paveikslu buvo išplatinti milijonais egzempliorių. Visas kultūringasis pasaulis — anuo metu tai reiškė: visas žemės rutulys — aidėjo ano Nepalyginamojo, Didžiojo, Vienintelio garbe".

Viršinis šio veikalo panašumas į Kristaus Evangeliją yra neabejotinas. Evangelija taip pat nėra kritikuojama: ji yra arba tikima, arba netikima. Net ir Nietzsche, tasai didžiausias Evangelijos priešas, neparašė josios kritikos. Jis tik galėjo pasakyti: „Gerai pameluota, liūte! — Gut gelogen, Loewe!". Julianas Apostata Ibseno dramoje „Cezaris ir Galilėjietis" vaikščioja rašalu susitepęs, su papiruso ritinėliu po pažastimi ir vis žada parašyti tokią

Evangelijos kritiką, kuri visą jo mokslą vienu ypu nušluosianti nuo žemės veido. Tačiau jam taip su papirusu bebėgiojant, Evangelija pasklido bei įsigalėjo visame ano meto kultūringame pasaulyje. Juliano kritika liko neparašyta. Evangelija taip pat yra pergyvenama kaip pilnutinės tiesos atsiskleidimas. Joje kiekvienas randa atsakymą į savo gyvenimo klausimą. Joje niekas nėra paneigta, kas iš tikro yra vertinga. Evangelija taip pat yra pasklidusi po visą pasaulį ir išversta į visų kultūringų ir net kai kurių mažai kultūringų tautų kalbas. Nėra abejonės, kad Solovjovas sąmoningai padarė antikristo veikalą panašų į Kristaus Evangeliją, kad tuo būdu dar sykį parodytų antikristinės karalystės panašumą į Kristaus karalystę ir kartu paryškintų vidinę šios knygos priešginybę Evangelijai. Viršinės panašybės čia, kaip ir visur kitur, yra tiktai kaukė pridengti tai esminei prarajai, kuri tįso tarp Kristaus ir antikristo.

Iš tikro, kas gi yra ši antikristo knyga? Kas yra tasai *atviras kelias* į pasaulio taiką bei gerovę? Ir kokiu būdu šis veikalas žada žmoniją juo vesti? Kristaus Evangelija taip pat yra atviras kelias į pasaulio taiką ir gerovę. Tačiau žmonija yra kviečiama juo eiti *kitaip* negu antikristo knygoje. Kas nori įeiti į Kristaus skelbiamą gyvenimą, turi laikytis įsakymų (plg. *Mt 19, 17*). Kas nori būti tobulas, turi parduoti visa, ką turi, išdalinti neturtingiesiems ir atėjęs sekti Kristum (plg. *Mt 19, 20*). Kas nori laimėti savo sielą, turi ją prarasti dėl Kristaus (plg. *Mt 1, 39*). Jis turi mesti šalin tamsybės darbus ir apsivilkti šviesos šarvais, kuriais yra Jėzus Kristus (plg. *Rom 13, 12—14*). Jis turi nemylėti pasaulio nei to, kas yra pasaulyje, nes „kas myli pasaulį, jame nėra Tėvo meilės" (*1 Jn 2, 15*). Priešingai, jis turi mylėti artimą kaip pats save (plg. *Mt 22, 39*), nes iš to pasaulis pažins, kad žmonės yra Kristaus šalininkai, jei jie turės vienas kito meilę (plg. *Jn 13, 35*). Jie turi mylėti net savo priešus ir melstis už persekiotojus ir šmeižikus (plg. *Mt 5, 44*). Tačiau gera darydami savo broliui, jie neturi atkreipti į save žmonių dėmesį (plg. *Mt 6, 2—3*). Savo maldų jie neturi rodyti kitiems (*Mt 6, 6*); savo pasninko jie neturi išreikšti niūrumu (plg. *Mt 6, 16*). Jie neturi rūpintis rytojum, ką valgys ir kuo apsidengs (plg. *Mt 6, 19—34*). Jie neturi kitų teisti ir smerkti (plg. *Mt 7, 1—5*). Jie turi būti žiburiai ant kalno, kad jų šviesą žmonės matytų ir garbintų Tėvą, kurs yra danguje (plg. *Mt 5, 10*). Ką visais

šiais reikalavimais Kristaus Evangelija nori pasakyti? Ne ką kita kaip tai, kad *Kristaus Evangelijos kelias yra savęs peržengimo kelias.* Tik išsinėrus iš šios tikrovės pavidalų, tik apsivilkus Jėzumi Kristumi galima pasiekti taiką ir gerovę. Kristus stovi viršum mūsų kaip aukštesnioji tikrovė, į kurią turime žengti, norėdami eiti Evangelijos keliu. Evangelija nepalieka mūsų šioje žemėje. Priešingai, ji liepia mums išsižadėti visa, kas yra sena; ji liepia palikti visa, kas mus prie šios žemės riša, net jeigu tai būtų mūsų tėvas ar motina, mūsų sūnus ar duktė (plg. *Mt 10, 37*). *Mūsų pakėlimas aukštyn, mūsų transcendencija yra pagrindinė Kristaus Evangelijos veiksena.* Ir čia kaip tik glūdi esminis jos skirtingumas nuo antikristinės evangelijos.

Solovjovas prasmingai pastebi, kad antikristo knyga nereikalavo iš savo skaitytojų jokios aukos tiesai; ji nereikalavo pakilti viršum savojo Aš arba ko nors atsisakyti, arba ką nors savyje paneigti, arba kuo nors save papildyti. Jeigu Kristaus Evangelijos akivaizdoje reikia su šv. Paulium tarti: „Štai visa pasidarė nauja" (*2 Kor 5, 17*), tai antikristo evangelija mus verčia sakyti: „Štai visa pasiliko sena". Kiekvienas rado šioje antikristinėje evangelijoje pats save, tačiau ne tokį, koks jis *turi* būti, bet tokį, koks jis *yra.* Vienašališkas mąstytojas čia galėjo ir toliau tęsti savo užsisklendimą. Vienašališkas veikėjas čia galėjo ir toliau nesirūpinti savo vidumi. Antikristo evangelija tiko abiem, nes abu juos ji paliko senajame jų pavidale. Jokio savęs peržengimo, jokio pakilimo aukštyn, jokios transcendencijos ji neskelbė ir nereikalavo. Ji paliko žmogų šioje žemėje su visais senaisiais jo įpročiais, su visais jo trūkumais, su visomis jo klaidomis bei nuodėmėmis. Kristaus Evangelija yra perkeistosios tikrovės vaizdas; tikrovės tokios, kokia ji spindi amžinajame Dievo pirmavaizdyje. *Antikristo evangelija yra dabartinės tikrovės kopija*; tikrovės tokios, kokia ji yra savo faktiškume. Kristaus Evangelija šią žemės būtį sunaikina, kad iš jos atgimdytų naują aukštesne prasme bei verte. *Antikristo evangelija žemės būtį įamžina.* Ji nenaikina jokio jos pavidalo ir jokio jos vienašališkumo. Ji visa palieka amžinai, kaip yra buvę lig šiol. Todėl ji nėra joks idealas, kuris stovėtų *aukščiau* už tikrovę ir kuris šią tikrovę kviestų kilti peržengiant pačią save. *Antikristo evangelija yra pati ši tikrovė,* įgijusi minties pavidalą. Solovjovo antikristas tik žodžiais išreiškė tai, ką jis rado že-

mėje esant. Šiuo atžvilgiu jis taip pat pasirodė nesąs joks kūrėjas, bet tik pamėgdžiotojas, tik fotografas, tik patvirtintojas mūsų faktiškumo. „Aš mėgstu jūsų žemiškąjį realizmą",— sako Ivanui Karamazovui jo kliedėjimo velnias. Ir šie žodžiai yra visos antikristinės evangelijos pagrindas. Žemiškojo realizmo meilė yra antikristo karalystės dvasia, kuria kvėpuoja jo evangelija.

Šios tad evangelijos tobuliausia vienybė, kuria taip labai žavisi žmonės, yra gili apgaulė. Žemės gyvenimas yra pakrikas ir pilnas prieštaravimų. Kiekvienas šio gyvenimo pradas nori eiti sava linkme ligi galo, nori visa apimti ir visa savimi persunkti. Tačiau čia pat jis susiduria su kitu pradu, turinčiu tokių pat visuotinių norų. Iš šio susidūrimo kyla nepaliaujamų sankirtų, ir žemiškasis buvimas virsta amžina kova visų prieš visus. Vienybės ir sutaikinimo noras, suprantama, yra nuolatinė žmonijos svajonė. Atrodo, kad antikristo knygoje ši svajonė kaip tik ir buvo įvykdyta. Tačiau kokiu būdu? *Pakrikusius pradus galima suderinti tik aukštesne už juos jungtimi.* Jie kaip tik todėl ir yra pakrikę, kad neturi tokios aukštesnės jungties, kad ją yra praradę ir nežino, kas galėtų jiems vėl ją grąžinti. Bet juk antikristo knygoje tokios aukštesnės jungties kaip tik nėra. Nors niekas negalėjo šiai knygai nieko prikišti, tačiau maldingi žmonės „kėlė klausimą, kodėl joje nėra nė sykio paminėtas Kristus". *Kristus iš antikristo evangelijos yra išskirtas.* Jis nėra jai ana aukštesnė jungtis. Jame ji nederina visa, „ar kas yra žemėje, ar danguje" (*Kol 1, 20*). Antgamtinės tikrovės ši evangelija nepripažįsta ir jos neskelbia. Visu savo svoriu ji pasilieka šioje tikrovėje jos nekeisdama ir neišskaistindama. Tuo pačiu ji išsižada minėtos aukštesnės jungties, kuri vienintelė pajėgia pakrikusius žemiškuosius pradus suvesti vienybėn ir juos tarp savęs suderinti.

Visame gyvenimo išsivystyme veikia nepermaldaujamas dėsnis, kad *žemesnįjį laipsnį sujungia tik aukštesnysis laipsnis.* Gamtą sujungia kultūra, kultūrą sujungia religija; medžiagą sujungia gyvybė, gyvybę sujungia dvasia, dvasią sujungia Dievas. Tai metafizinis būties dėsnis, nes jau pačioje vienybės sąvokoje glūdi aukštesnis pradas, kuris atskiras dalis jungia į visumą. Visuma yra naujas ir aukštesnis dalykas, palyginti su josios dalimis, todėl naujo bei aukštesnio prado tegali būti įvykdoma bei nešama. Tačiau antikristinė evangelija, būdama savo esme

pati ši tikrovė, tokio aukštesnio prado neturi ir negali turėti. *Prigimtajai tvarkai tokiu aukštesniu jungiamuoju pradu gali būti tiktai antgamtinė tvarka.* Žmogiškąjį gyvenimą sujungti gali tiktai Dievažmogis, kuriame Dievas ir žmogus yra suderinti asmeninėje vienybėje. Tuo tarpu visa tai antikristo karalystėje kaip tik yra paneigta. Todėl antikristo karalystėje vienybė yra ne vienybė tikra prasme, bet tik *vienybės kaukė.* Tai ne sujungimas iš vidaus, bet tik sustatymas iš viršaus. Tai ne sintezė, bet tik sinkretizmas. Tai tik suvedimas po vienu žodiniu stogu visų prieštaravimų, gudriai užpildžius jų nesantaikų plyšius, bet neišvalius iš jų pačios prieštaravimo dvasios.

Todėl suprantama, kodėl šioje evangelijoje kiekvienas randa save tokį, koks jis yra. Jeigu ji būtų *tikra* vienybė, ji būtinai reikalautų aukos anos aukštesnės jungties dėlei. Vienybė be aukos yra neįmanoma. *Norint susijungti, reikia išsižadėti to, kas skiria.* Tačiau kadangi antikristo evangelija yra tik vienybės kaukė, tik sustatymas prieštaravimų šalia vienas kito, todėl ji jokios aukos nereikalauja. Stovėti šalia kito galima ir tokiam, koks esi. Vartydamas tad šią sinkretinę knygą, kiekvienas randa save su visu savos tikrovės turiniu, su visu savo faktiškumu ir todėl negali nieko pasakyti. Jis priimą šią evangeliją be kritikos, nes *jos kritika iš tikro reikštų savęs paties kritiką.* Kristaus Evangelija yra nekritikuojama todėl, kad ji yra aukštesnės tikrovės vaizdas, mūsajai kritikai neprieinamas, kadangi neturime mato, kuriuo galėtume šį vaizdą išmatuoti. Antikristo evangelija yra nekritikuojama todėl, kad ji yra pati ši tikrovė, kad ji yra jos faktiškumas. Kritika juk visados yra palyginimas. Bet su kuo gi bus galima palyginti ši tikrovė, jeigu ji yra vienintelė ir galutinė?

Tačiau kaip tik šitame antikristo evangelijos faktiškume ir glūdi jos pasisekimo pagrindas. Antikristas skleidžia savo mokslą po visą pasaulį. Jis taip pat eina į visas tautas, jas mokydamas ir krikštydamas. Jis taip pat platina savo šventraštį milijonais egzempliorių. Bet jo pasisekimo pagrindas yra visai kitoks negu Kristaus. Kristaus Evangelija, skelbdama žmonėms savęs pergalėjimą bei išsižadėjimą, atsiremia į žmogiškoje tikrovėje glūdintį aukštesnės tikrovės ilgesį. *Žmogus yra būtybė, kuri visados stengiasi save peržengti.* Giliausioje savo esmėje jis niekad nesusitaiko su sava tikrove, su faktiškąja savo būtimi. Jis ieško kažko aukštesnio už save, jis ieško

kažko anapus savęs. Gali jis nežinoti, kas yra šitas jo ilgesio objektas. Gali jis suklysti šio ilgesio patenkinime. Tačiau *pats ilgesys* pasilieka amžinai ir veda žmogų už šios tikrovės. Kristus kaip tik pradeda savo žygį šiuo žmogaus ilgesiu. Jis jį sustiprina ir sykiu nurodo jam linkmę. Jis nurodo tikrąjį jo objektą ir jo turinį.

Sujungdamas žmogų su Dievu, Kristus kaip tik nuveda mus į aną mūsų ieškomą aukštesnę tikrovę ir patenkina giliausius mūsų siekimus. Todėl *Kristus yra žmonijos pergyvenamas kaip įvykdytojas,* kaip Kelias, kuriuo žmonija turi eiti; kaip Tiesa, kurios ji turi siekti; kaip Gyvenimas, kurį ji nori gyventi. *Tarp Kristaus ir giliausios žmogiškosios esmės esama darnaus atitikimo, nes Kristus yra žmogaus pirmavaizdis.* Jis yra atsakymas į didįjį žmogaus klausimą. Jis yra žmogiškosios problemos tikrovinis išsprendimas. Todėl aukštesnysis žmogus, anas šv. Pauliaus minimas vidinis žmogus (plg. *Rom 7, 22*) Kristaus Evangelijoje kaip tik randa tai, ko jis buvo troškęs ir ieškojęs. Jis priima tad ją su džiaugsmu; jis telkia aplinkui ją visą savo būtį; ji virsta jam iš tikro *linksma Naujiena,* nes išgelbsti jį iš jo klydinėjimo ir iš jo negalios. Atsivoždamas Evangeliją, žmogus atsivožia patį save; ją skaitydamas, jis skaito giliausią savo būtį, kokia ji glūdi amžinuose Viešpaties planuose. Evangelijos nurodomas skirtumas tarp žmogiškojo vaizdo Dievuje ir žmogiškosios tikrovės žemėje tik dar labiau paskatina aukštesnįjį žmogų laikytis Kristaus kaip savo Išvaduotojo ir Atbaigėjo. Evangelijos skelbiamas šiapusinės tikrovės peržengimas randa atgarsį žmogaus prigimtyje ir tuo būdu nutiesia *prigimtąjį* pagrindą Kristaus mokslui pasaulyje plisti. Be abejo, tuo nenorime pasakyti, kad tikėjimas Evangelija kiltų iš šio pagrindo. Ne! Tikėjimas yra dieviškoji malonė. Tikėjimas yra ne kūno ir ne kraujo, bet dangiškojo Tėvo apreiškimas. Evangelija yra duota iš aukšto. Ji nėra išvystyta iš žmogiškosios prigimties. Ji yra Dievo dovana tikrąja ir tiesiogine šio žodžio prasme. Tačiau kadangi malonė apskritai reikalauja prigimties, kad galėtų veikti ir išlikti, tuo pačiu tokios prigimtosios atramos reikalauja ir Evangelija. Ir štai žmogaus būties apsprendime peržengti pačią save mes ir matome šią prigimtąją Evangelijos atramą. Jeigu žmogus tokio apsprendimo neturėtų, jeigu faktiškumas žmogui, kaip ir gyvuliui, būtų galutinis jo likimas, Evangelija neturėtų kur nusileisti, ir jos skelbiamam tikrovės peržen-

gimui žmogaus būtis būtų visiškai kurčia. Tačiau kadangi žmogus pačia ontologine savo sąranga yra anai tikrovei ausylas, todėl jis yra visados pasirengęs išgirsti Dievo Žodį iš anapus. Evangelija kaip tik atsiremia į šį pasirengimą, į šią *potentia oboedientialis*, kaip ją vadina katalikų filosofai, ir todėl švenčia savo laimėjimą tiek atskiruose žmonėse, tiek visoje žmonijoje.

Tas pat yra ir su antikristo evangelija. Jeigu Solovjovo antžmogio veikalas rado visuotinio pritarimo, jeigu jis užčiaupė burną bet kokiai kritikai, jeigu jo paplito milijonai egzempliorių, tai tik todėl, kad jam priimti žmogus taip pat buvo pasiruošęs; kad jis taip pat turėjo tam tikrą „potentia oboedientialis". *Antikristo evangelija taip pat reikalauja atramos žmogaus prigimtyje.* Šią atramą radusi ir su ja sutapusi bei ją sustiprinusi, antikristo evangelija pradeda žygiuoti žmonijos istorijoje. Kas tad yra ši atrama? Kuo pasikliauja antikristas, skelbdamas savo mokslą? Kame glūdi tasai atitikimas tarp žmogaus norų ir antikristinės evangelijos?

Atsakymą į tai randame žmogaus prigimties dvilypume, kurį šv. Paulius išreiškė nuostabiai giliu posakiu: „Norėti yra arti manęs, bet padaryti gera aš neįstengiu" (*Rom 7, 18*). Šv. Paulius žiūrėjo į šį dvilypumą doriniu atžvilgiu, todėl kalbėjo daugiau apie kūno priešinimąsi protui. Tačiau atrodo, kad kūnas arba tasai kūninis Aš (plg. *7, 14*) šv. Pauliaus sampratoje yra žymiai gilesnis dalykas negu tik regimas mūsų organizmas. *Kūninis Aš yra simbolis žmogaus linkmės į faktiškumą.* Žmogus, kaip sakėme, yra apspręstas peržengti save. Tačiau jis *būna* faktiškume. Peržengimas yra nuolatinis kvietimas. Bet faktiškumas yra tai, kas jo nebekviečia, o tikrovėje *laiko.* Todėl žmogus savaime patenka tarp šių dviejų kryžminių ugnių: tarp peržengimo į aukštesnę tikrovę ir tarp pasilikimo šioje tikrovėje, tarp savo idealo ir savo fakto. Abi šios ugnys yra pakankamai galingos, abi jos daro gilios įtakos, abi jos paženklina žmogaus būtį nuolatinio svyravimo ženklu. Jų traukiamas, žmogus kartais apsisprendžia už peržengimą, kartais už pasilikimą; kartais jis gyvena idealu, kartais vėl grynu faktu; kartais jis yra pakrypęs aukštyn, kartais palinkęs žemyn. Ir šis svyravimas yra ne tik atskiro žmogaus likimas. Jis yra likimas ir visos žmonijos ligi pat istorijos galo. Kaip mirties akimirka nulemia pastarąjį apsisprendimą atskiram asmeniui, taip galutinis istorijos momentas nulems pastarąjį apsispren-

dimą visai žmonijai. Tačiau kol žmogus yra gyvas, kol istorija rieda savo vaga, tol šis svyravimas yra neišvengiamas.

Antikristo evangelija kaip tik ir pasisiūlo žmogui tada, kai jame yra laimėjęs žvilgis žemyn, žvilgis į savo faktą; kai žmogus yra apsisprendęs pasilikti šiapus; kai kvietimas peržengti patį save yra pritilęs ligi nebylumo. Antikristo evangelija, kaip sakėme, yra pats faktiškumas. Ji atneša žmogui ne aukštesnę tikrovę, bet pasiūlo tą pačią, kurioje žmogus jau yra. Tačiau pasiūlo ją kaip *linksmą naujieną* ta prasme, kad pateisina ir patvirtina žmogaus apsisprendimą pasilikti šiapus ir išvaduoja jį nuo kvietimo žengti aukštyn. „Aš prisaikdinu Jus, broliai,— kalbėjo Nietzsche's Zarathustra susirinkusiai rinkoje miniai,— pasilikite ištikimi žemei ir netikėkite tais, kurie jums kalba apie antžemiškas viltis". Šis prisaikdinimas yra savotiškas antikristinis atpirkimas. Žmogus čia taip pat pasijunta išvaduotas, bet ne nuo savo faktiškumo, o nuo anos aukštesnės, jo ilgesyje nuolat prabundančios būties. Negalėjęs nurimti ir todėl nuolatos svyravęs, žmogus esti antikristo sustiprinamas ir tvirtai įtaisomas į savo faktą. Faktiškumas tampa žmogaus likimu, ir žemė virsta nuolatine jo tėvyne. Svajotojais ir nuodų pilstytojais yra paskelbiami visi tie, kurie jam kalba apie antžemiškas viltis. Žmogus pasijunta išgelbėtas iš apgaulingų ir net mirtinų svajonių. Štai kodėl antikristo evangelija nieko iš žmogaus nereikalauja. *Faktiškumo teigimas yra jos esmė.* Ji yra patenkinta žmogumi tokiu, koks jis yra. Todėl ir faktinis žmogus, anas Šventraščio minimas *gyvulinis žmogus,* taip pat yra ja patenkintas. Tarp savo linkmės žemyn ir antikristinės evangelijos jis randa gilų atitikimą. Antikristo mokslas pateisina ir patvirtina jo pasirinktą linkmę. Kodėl tad šio mokslo nepriimti? Kodėl juo nesižavėti ir jo neskleisti? Taip tad antikristo evangelija ir plinta pasaulyje, nesutikdama jokios ypatingesnės kritikos, eidama į visas tautas ir apvaldydama visą gyvenimą. Kol faktiškumas yra aukščiausia žmogui tikrovė, tol antikristo evangelija yra aukščiausia jam tiesa. Ir juo labiau žmogus vertina faktą, juo labiau jis yra pasirengęs priimti antikristo evangeliją. *Nusilenkimas faktiškumui yra antikristinė potentia oboedientialis.*

Antikristo tad karalystė, kaip matome, yra esmingai šios tikrovės karalystė. Ji yra fakto pergalė prieš idealą ir pasilikimo pergalė prieš peržengimą. Šiuo atžvilgiu an-

tikristas taip pat nėra joks išradėjas arba atradėjas. Sava karalyste jis nesukuria nieko naujo. Juk žmogus būna šioje tikrovėje nuolatos. Jis yra jon pašauktas arba, egzistencinės filosofijos terminais kalbant, jon nusviestas. Faktiškumas yra nuolatinė ir pati plačiausia jo būsena. Todėl naujiena čia yra ne žmogaus palikimas ten, kur jis jau yra, bet jo išvadavimas, jo pakėlimas aukštyn, jam pagelbėjimas peržengti šią būseną. Tačiau šitokią Naujieną atneša tiktai Kristus. Tuo tarpu antikristas sava evangelija nieko nekeičia ir nieko neišvaduoja. Kiekvienas joje randa tik tai, ką jau turi. Kiekvienas čia džiaugiasi, kaip anasai Ivano kliedėjimų velnias, savo žemiškuoju realizmu. Kiekvienas čia įsikūnija septynpūdėje pirklio žmonoje ir tiki visa tai, ką tiki ir ji. Buržuazinis žmogaus polinkis, anasai pastovus įsigyvenimas šioje tikrovėje, kuris yra toks pat amžinas, kaip ir patsai žmogus, antikristo evangelijoje yra dar sykį paskelbiamas, pripažįstamas ir palaiminamas.

Bet kaip tik čia ir glūdi pats didžiausias šios evangelijos demoniškumas. *Antikristo evangelija yra Kristaus Evangelijos priešginybė ne tuo, kad ji šią tikrovę pripažįsta, bet tuo, kad ji skelbia ją kaip naujieną.* Kristus tikrovės taip pat neneigia. Jis taip pat žmogų randa jo faktiškume. Tačiau Kristui žmogaus faktiškumas nėra jokia naujiena. Tai yra tik ana senojo Adomo būsena, visus ištikusi ir visus slegianti. Dėl jos dūsauja ne tik žmogus, bet ir neprotinga kūrinija, patekusi sugedimo vergijon (plg. *Rom 8, 21*). Kristui naujiena yra žmogaus ir pasaulio išvadavimas iš šios vergijos ir aukštesnės tikrovės atskleidimas, kurioje visa kūrinija išeitų į Dievo vaikų garbės laisvę. Tuo tarpu antikristas paima šią senąją būseną, pastato į ją žmogų su visu jo faktiškumu ir paskelbia, kad jis dabar esąs jau „naujas žmogus", ateities viešpats ir žemės valdovas. Niekur nėra taip garsiai skelbiama, kad būtis jau esanti atnaujinta, kaip antikristo karalystėje. Ir niekur ši būtis nepasilieka tokia sena, kaip toje pačioje antikristo karalystėje; ne tik todėl, kad antikristas neturi jėgos jai perkeisti, bet ir todėl, kad jis *iš esmės* nenori jos keisti. *Naujiena antikristo karalystėje yra nieko naujo nebuvimas.* Palikti žmogų tokį, koks jis yra, ir vis dėlto skelbti, kad šis pasilikimas yra pats didžiausias jo pasikeitimas, pats didžiausias perversmas jo būtyje ir jo gyvenime, yra pagrindinis antikristo karalystės uždavinys.

Šiuo atžvilgiu antikristo karalystė yra tikroji *melo karalystė*. Palikdamas žmogų jo faktiškume ir sykiu norėdamas šį palikimą paversti linksma naujiena, net linksmesne negu Kristaus Evangelija, antikristas žmogui meluoja ne tik žodžiu, bet ir visu gyvenimu. Visi jo karalystės pavidalai yra senybių kartojimas. Tačiau visi jie yra žmogui vaizduojami kaip esmingai nauji. Visi tad jie yra melas. *Naujumas antikristo karalystėje yra tik kaukės senajai būčiai pridengti.* Todėl ir šios karalystės evangelija nėra jokia naujiena. Ji yra seniena tikriausia ir giliausia šio žodžio prasme. Ir vis dėlto minios džiūgauja ją priėmusios. Vis dėlto jos jaučiasi esančios išganytos savo pačių senąja būtimi. Vakar ir užvakar, ir prieš amžius jos buvo tokios pat, kaip ir šiandien. Tačiau tada jos nedžiūgavo. Šiandien, išgirdusios antikristo žodžius, kad jos yra tokios, kokios buvo, kad jų faktiškumas yra nepakeičiamas, jos puola ant kelių prieš šį savo išgelbėtoją ir atviromis širdimis priima jo evangeliją.

Ar bereikia skaudesnio Kristaus Naujienos išjuokimo? Kai Kristus paskelbė žmonijai reikalą peržengti pačią save ir išeiti į aukštesnę tikrovę, pasaulio išmintingieji šoko įrodinėti, kad Evangelijoje nesą nieko naujo, kad ji esanti tik senųjų pradų telkinys. Bet kai antikristas skelbia žmonijos faktiškumą ir jos pasilikimą tokia, kokia ji yra buvusi nuo pradžios, tie patys išmintingieji džiūgauja negirdėta šio skelbimo naujiena ir vadina ją didžiausiu pažangos laimėjimu. Tačiau ar reikėjo žmonijai tūkstantmetės istorijos, kad ji išgirstų iš kito lūpų tai, ką ji pati buvo patyrusi, jog ji yra tokia, kokia yra — silpna, bailė, veidmainė, melagė, neapkenčianti, žmogžudė ir paleistuvė? Ar reikėjo dėti tokių didelių pastangų, kad antikristas ištartų *žodžiu* šitą seną tikrovinę žmonijos būseną? Argi antikristo *žodis* yra pasaulio išsivystymo tikslas? Atsakymas, aišku, yra neigiamas. Bet jeigu taip, tuomet antikristo evangelijos priėmimas reiškia ne ką kita kaip istorijos sudužimą savo neprasmėje, nes *antikristo žodis yra melas.* Antikristo karalystė yra nebūties išsiskleidimas istorijos plotuose. Kokiu tad nepaprastai klaikiu aidu skamba minios džiūgavimas šios nebūties akivaizdoje!

4. VIENYBĖ

Sukurti pasaulyje taiką ir vienybę buvo sena Solovjovo antikristo svajonė. Dar prieš aną lemtingą pergyvenimą ant bedugnės kranto antikristas palygino save su Kristumi ir rado, kad tik jis, o ne anas jo pirmatakas, yra pašauktas pasaulį nuraminti ir sujungti: „Mokydamas dorovės, Kristus perskyrė žmones į geruosius ir piktuosius. Aš juos sujungsiu labdara... Kristus atnešė kardą, aš atnešiu taiką". Ir šis pažadas virto antikristo gyvenimo uždaviniu, kurį jis vykdė visu stropumu. Tapęs Romos imperatorium, antikristas jau pačiais pirmaisiais savo viešpatavimo metais išleido atsišaukimą į visas pasaulio tautas. Atsišaukimas prasidėjo žodžiais: „Žemės tautos! Aš duodu jums savo ramybę", ir baigėsi šios ramybės laidavimu: „Pasaulio taika yra užtikrinta. Kiekvienas bandymas ją sudrumsti tučtuojau susidurs su nepergalimu pasipriešinimu, nes nuo šios dienos pasaulyje yra tik viena centrinė valdžia. Ji yra stipresnė negu kitos valdžios kiekviena skyrium ir visos drauge. Ir ši nepergalima bei nepašalinama valdžia priklauso man, Europos pilnateisiam išrinktajam, visų jos jėgų imperatoriui. Tarptautinė teisė pagaliau turi sankciją, kurios ligi šiol jai stigo. Nuo dabar jokia galybė nedrįs tarti „karas", jeigu aš sakysiu „taika". Žemės tautos, ramybė jums!"

Atsišaukimas, kaip pastebi Solovjovas, padarė pasauliui didelio įspūdžio. Visur pridygo pasaulio vienybės partijų, kurios vertė savo valstybių vyriausybes prisidėti prie Europos Jungtinių Valstybių ir pasiduoti aukščiausiajai Romos imperatoriaus valdžiai. „Pasiliko nepriklausomos tiktai kai kurios giminės kažkur Azijoje ir Afrikoje. Tačiau maža, bet rūpestingai parinkta imperatoriaus armija, susidedanti iš rusų, vokiečių, lenkų, vengrų ir turkų pulkų, perėjo nuo Rytų Azijos ligi Maroko ir be kraujo praliejimo palenkė visus neklusniuosius". Visuose kraštuose imperatorius paliko savo vietininkus. Tuo būdu vienerių metų eigoje pasaulis buvo sujungtas. „Karas buvo išrautas su šaknimis". Taikos siekusios organizacijos susirinko paskutinio posėdžio padėkoti šios taikos kūrėjui: „jos pačios buvo nebereikalingos". Imperatoriaus pažadas buvo įvykdytas. Žmonija lengviau atsiduso, nes amžina taikos ir vienybės svajonė tapo įkūnyta nelauktai galingu pavidalu.

Nėra abejonės, kad ši antikristinė pasaulio taika bei vienybė yra atsakymas į Kristaus pastangas duoti *savą* ramybę ir sukurti *savą* vienybę. Paskutinės Vakarienės metu, žadėdamas mokiniams atsiųsti Ramintoją, Šventąją Dvasią, Kristus pasakė: „Aš jums palieku ramybę, duodu jums *savo* ramybę; ne kaip pasaulis duoda, aš jums duodu" (*Jn 14, 27*). Vadinasi, pasaulis ramybe taip pat rūpinasi, ją žada ir ją duoda. Tačiau Kristaus ramybė yra visai kas kita. Iš kitos pusės, Kristus taip pat aiškiai yra pažadėjęs pasaulį sujungti. „Aš turiu ir kitų avių,— kalbėjo Jis žydams,— kurios ne iš šios avidės. Man reikia ir jas atvesti; jos klausys mano balso, ir bus viena avidė ir vienas ganytojas" (*Jn 10, 16*). Pranašaudamas pasaulio pabaigą, Kristus taip pat nurodė, kad „Karalystės Evangelija bus skelbiama visame pasaulyje paliudyti visoms tautoms" (*Mt 24, 14*). Paskutinės Vakarienės metu Jis meldė savo Tėvą, kad šis išlaikytų vienybėje ir tiesioginius Jo mokinius (plg. *Jn 17, 9*), ir „tuos, kurie per jų žodį tikės mane, kad visi būtų viena, kaip Tu, Tėve, esi manyje ir aš Tavyje" (*Jn 17, 20*). Jo įsteigtos Bažnyčios ramybė ir vienybė buvo vienas iš pagrindinių Kristaus rūpesčių ir pažadų.

Bet štai praėjo jau du tūkstančiai metų, o pasaulyje nėra nei taikos, nei vienybės. Pati krikščionybė suskilusi, Evangelija, tiesa, skelbiama visoms tautoms, bet iš įvairių lūpų, todėl ji tikinčiųjų Kristų nesuveda į vieną avidę. Anos *kitos avys,* ne iš Izraelio avidės, eina paskui Kristų labai skirtingais keliais, nes jos girdi labai skirtingą balsą. Apie taiką negali būti nė kalbos. Kristus gyręsis, jog duosiąs ramybę kitokią, negu pasaulis duoda. Tačiau šis pagyras likęs tuščias. Žmonija tebesidrasko ir toliau, kaip yra draskiusis tūkstančius metų. Ir juo ji darosi vieningesnė, juo šis draskymas darosi baisesnis. Kristaus pažadas likęs neįvykdytas, ir Jo malda likusi neišklausyta. Šitą tad spragą ir užpildęs antikristas. Jis paskelbęs savą ramybę ir ją įvykdęs. Jis sujungęs pasaulį sava valdžia, padaręs jį sava avide, o pats tapęs jos ganytoju. Jis net pašalinęs religines nesantaikas ir atskalas. Jo valdžioje net ir krikščionybė pasidariusi viena avidė su vienu ganytoju — stebukladariu popiežium Apolonijum. Tai, kas nepavykę Kristui, tobulai pavykę antikristui. Antikristo karalystėje įvykusi sena žmonijos svajonė nusiimti Babelio prakeiksmą ir vėl susieiti vienoje dvasioje ir vienoje kalboje. Kristus čia pasilikęs tik žiūrovas. Jis galįs tik

stebėtis visų sandora, kurią Jis norėjęs pagrįsti net savo krauju, kuri tačiau Jam kažkaip išsprūdusi iš rankų. Tuo tarpu antikristas visų pasiilgtą taiką ir vienybę įkūręs nepraliedamas kraujo nė lašelio.

Kur tad glūdi šio antikristinio laimėjimo pagrindas? Kodėl Kristaus žadėtosios ramybės ir vienybės nematyti, o antikristo taika ir vienybė klestėte klesti? Atsakymas glūdi tuose pagrinduose, ant kurių yra statomos šios dvi ramybės ir vienybės. Paskutinės Vakarienės metu Kristus „ėmė taurę, dėkojo ir jiems davė mokydamas: „Gerkite iš jos visi, nes tai yra mano kraujas Naujosios Sandoros, kurs bus išlietas už daugelį nuodėmėms atpirkti" (*Mt 26, 28*). *Kristus vienybę ne tik skelbė, bet ir pagrindė, pastatydamas ją ant savo kraujo Aukos.* Jo kraujas turėjo būti ryšys, kuris jungia žmones. Jo sandora turėjo būti *aukos sandora.* Ontologiniuose savo pagrinduose Jis per šią auką sutaikė žmogų su Dievu, sujungdamas „visa su savimi, ar kas yra žemėje, ar danguje" (*Kol 1, 20*). Jis taip pat suderino tarp savęs ir žmones, kurie anksčiau buvo vienas kitam „svetimi ir neprietelingai nusistatę piktais darbais" (*1, 21*). Pasaulis tapo Kristuje vieningas. Senasis atkritimas nuo Dievo ir pakrikimas savyje buvo pergalėtas, ir kryžiaus kraujo taika įsiviešpatavo kūrinijos pagrinduose. Istorija po Kristaus turėjo būti šios pagrindinės vienybės apsireiškimas ir išsiskleidimas. Kristaus pagrįsta vienybė turėjo išsiskleisti regimuose gyvenimo pavidaluose.

Tačiau kas vedė Kristų į kančią ir mirtį? Kodėl Naujosios Sandoros pagrindan Jis dėjo savo paties kraują? Į tai atsako Kristus pats: „Niekas neturi didesnės meilės kaip ta, kad kas guldo savo gyvybę už savo prietelius" (*Jn 15, 12*). Vadinasi, *žmogaus meilė* buvo akstinas, kuris padarė, kad Kristus pasiaukojo už pasaulio išganymą. *Kristaus auka yra Jo meilės auka.* „Tuo mes pažįnome Dievo meilę, kad Jis guldė už mus savo gyvybę" (*1 Jn 3, 16*). Meilė vedė Kristų į auką, o auka sujungė žmones ir su Dievu, ir tarp savęs. *Kristaus vienybės pagrinduose glūdi meilės ir aukos pradai.* Todėl ir šios vienybės išsiskleidimas istorijoje turi būti ne kas kita kaip meilės ir aukos išsiskleidimas. Kristaus vienybė negali pasaulyje kitaip apsireikšti, kaip tik meilės ir aukos vykdymu, nes ant šių pradų ji yra esmingai pastatyta. Štai kodėl ir pats Kristus, ir Jo Bažnyčia nuo pat pradžių skelbia tarpusavio meilę ir iš jos kylančią auką. *Artimo meilė krikš-*

čionybėje yra Dievo meilės apsireiškimas ir išsiskleidimas. Todėl ji ir yra *ženklas*, kad ją turintieji yra Kristaus mokiniai (*Jn 13, 35*), nes kas nemyli savo brolio, nėra iš Dievo (*Jn 3, 10*). Artimo meilė yra *matas* įvertinti žemiškajam gyvenimui ir jam pasmerkti arba išgelbėti, nes kas myli mažiausiąjį brolį, tas Kristų mylį, ir kas atstumia šį mažiausiąjį brolį, tas Kristų atstumia (plg. *Mt 25, 35—45*).

Tačiau iš meilės savaime kyla auka. Artimo meilė turi reikštis ne žodžiu, „bet darbu ir tiesa" (*1 Jn 3, 18*). Krikščionies gyvenimas turi būti aukos gyvenimas. Kristaus pavyzdys guldyti gyvybę už kitus turi išplisti istorinėje atpirktojoje žmonijoje. Ir mes turime „guldyti gyvybę už brolius" (*1 Jn 3, 16*). Ir mes turime pasidalinti su jais visu tuo, ką turime. Juk „jei kas turi šio pasaulio lobio ir matydamas, kad jo brolis turi reikalo, uždaro jam savo širdį, kaipgi pasiliks jame Dievo meilė?" (*1 Jn 3, 17*). *Meilė be aukos yra tuščia.* Todėl istorinis Bažnyčios išsivystymas į visa apimantį kosmą iš tikro yra ne kas kita kaip meilės ir aukos vis didesnis įsikūnijimas gyvenimo pavidaluose. Tai, ką Kristus pagrindė sava meile ir auka, krikščionija turi išplėsti ir įvykdyti laike ir erdvėje.

Tačiau kaip tik čia glūdi ana didžioji Kristaus skelbtos ramybės bei vienybės drama, kurią antikristas panaudoja savai pergalei. *Meilė ir auka gali kilti tik iš laisvės.* Kiekviena prievarta čia yra neįmanoma. Priversta meilė yra žmogaus sulaužymas, ir priversta auka yra valstybinis mokestis. Todėl Kristus nevertė žmonių mylėti Dievą ir artimą. Jis paskelbė šį naują įsakymą kaip aukščiausią savos religijos pradą, nenurodydamas priemonių, kurios Jo įsakymą įkūnytų istoriniame gyvenime. Tai padaryti turėjo laisvas žmogaus apsisprendimas. Taip pat Kristus nepaliko socialinio įstatymo, pagal kurį būtų tvarkoma Jo šalininkų auka. Ji turėjo būti laisvos meilės išplauka ir todėl irgi laisva. Šalia meilės ir aukos, skelbtoji Kristaus ramybė bei vienybė turėjo būti dar ir *laisvės* padaras.

Bet kaip tik šitoje vietoje ir pasirodė įgimtas žmogaus niekšiškumas. Laisva meilė ir laisva auka istorijoje ne tik neišplito, ne tik jos pavidalų neapvaldė, bet, atrodo, net dar labiau užsisklendė atskirų asmenų ir mažų bendruomenių sienose, negu tai yra buvę pirmaisiais krikščionybės amžiais. Tikros meilės ir tikros aukos šiandien yra labai maža. Jau nebe iš jos pasaulis pažįsta, kas Kristaus mokinys, bet iš raštiškų dokumentų. Jau nebe

ji yra matas krikščionių žygiams, bet nuolatinis šauksmas „Viešpatie, Viešpatie" (*Mt 7, 21*). Todėl antikristas ir gali tyčiotis iš Kristaus, kad šiojo malda į dangiškąjį Tėvą nebuvusi išklausyta. Tačiau šios patyčios geluonis iš tikro sminga ne į Kristų, bet *į krikščionis*, kurie nepajėgė apsispręsti laisvai meilei ir laisvai aukai ir todėl neįvykdė Kristaus taip labai trokštos vienybės. Dviejų tūkstančių metų istorija yra nuolatinės pjautynės tarp krikščionių kaip tik todėl, kad juose nėra artimo meilės, nes „kiekvienas, kurs nekenčia savo brolio, yra žmogžudys" (*1 Jn 3, 15*). Todėl istorija ir yra pilna žmogžudysčių, sukilimų, nesantaikos, kad ji pilna brolio neapykantos. Būdamas laisvas, žmogus gali pasirinkti arba meilę ir auką, arba neapykantą ir žmogžudystę. Pirmasis kelias veda į Kristaus vienybę, antrasis — į maišatį. Pirmuoju keliu eidamas, žmogus guldo *savo gyvybę už brolius* kaip ir Kristus; antruoju keliu pasukęs, jis reikalauja *kito gyvybės už save*. Pirmuoju atveju jis yra auka, antruoju — budelis. Tačiau pats žmogus čia laisvai apsisprendžia ir laisvai pasirenka aukos būseną ar budelio būseną. Jeigu istorijoje vis dėlto dauguma yra apspręsta budelio būsenos, tai yra ne Kristaus vienybės silpnumo, bet žmogaus laisvės pagerbimo ženklas, kadangi Viešpats gerbia laisvę net ir tada, kai ji atsigrįžta prieš Jį patį. Be abejo, tai skaudi drama. Kristus verkė ne tik Jeruzalės, kuri žudo pranašus ir akmenimis užmuša Viešpaties pasiųstuosius (plg. *Mt 23, 37*), bet Jis verkia ir visos žmonijos, suskilusios ir kovojančios; Jis verkia dėl nesantaikos savoje Bažnyčioje, Jis verkia dėl meilės ir aukos nebuvimo savo šalininkuose. Bet žmogaus laisvė yra tokia esminė Dievo dovana, kad ji yra verta Kristaus ašarų. Apverkdamas į pražūtį žengiančią Jeruzalę, Kristus iš tikro apverkė žmogaus laisvę, o su ja ir visą ant šios laisvės pastatytą pasaulio istoriją.

Tačiau antikristas ašarų nepažįsta: *velnias nemyli ir todėl neverkia;* jis neverkia pačia giliausia prasme. Matydamas, kad Kristaus laisvė atidaro žmogui du kelius — į vienybę arba į maišatį ir kad žmonės paprastai pasirenka maišatį, antikristas vienu smūgiu sunaikina žmogaus laisvę, priverčia žmogų mylėti ir aukotis ir tuo būdu sukuria savą vienybę. Kristaus vienybė yra grindžiama laisve, antikristo — prievarta. Antikristinio imperatoriaus atsišaukimo žodžiai „aš duodu jums savo ramybę" yra nurašyti iš Evangelijos (plg. *Jn 14, 27*). Tačiau Evangelijos žodžių Autorius nesukūrė jokios rinktinės armijos iš žy-

dų, graikų, romėnų ir neperėjo su ja per kultūringas bei nekultūringas tautas. Kristaus ramybė bei vienybė turėjo išaugti iš vidaus. Ją atnešti turėjo Jo paties įkūnijimas gyvenimo plotuose. Tuo tarpu antikristas savo vienybę uždėjo pasauliui iš viršaus. Jo taika bei vienybė buvo priverstinė. Savo atsišaukime jis aiškiai rašė: „Jokia galybė nedrįs tarti „karas", jeigu aš sakysiu „taika"". Pasaulio suvienijimas antikristo karalystėje įvyksta ne per meilę ir auką, bet *per jėgą*. Meilė čia yra priverčiama, o aukos prievartiškumas šiandien yra toks visuotinis, kad jame net nepastebime jokio prieštaravimo. Jeigu tad Kristaus vienybė yra atremta į laisvę, besireiškiančią meile ir auka, tai antikristo vienybė yra pagrįsta prievarta, besireiškiančia *grėsme ir mirtimi*.

Šitokios tad vienybės pasisekimas yra visados užtikrintas. Kas valdo jėgą, tas valdo pasaulį; kas valdo pasaulį, turi savo rankose ir jo vienybę. Antikristas, atgimdytas per jėgą ir įkūnijęs demonišką savo sutvirtinimą Jungtinių Europos Valstybių kariuomenėje, lengvai galėjo pasidžiaugti suvienytu pasauliu. Jis privertė žmones išsižadėti savo skirtybių, susieiti šalia vienas kito, pasiduoti jo valdžiai ir net jį pamilti. Jo vienybė buvo iš esmės *politinė*, todėl ir priemonės jai pasiekti taip pat buvo politinės, vadinasi, *prievartinės*. Kristaus vienybė yra *religinė*, todėl ir priemonės jai pasiekti yra religinės: laisva meilė ir laisva auka. Kad politika greičiau gali pasaulį sujungti negu religija, kad prievarta yra sėkmingesnė ramybei laiduoti negu laisvė, tuo šiandien niekas neabejoja. Belieka tik paklausti, kas gi yra ši prievartinė vienybė savo esmėje: tikra vienybė ar vienybės kaukė? Kas riša šituos vienon bendruomenėn suvarytus žmones ir kokie santykiai tarp jų išsivysto? Ar iš tikro antikristo karalystėje viešpatauja *taika ir vienybė?* Iš viršaus žiūrint, antikristas gali pasigirti laimėjęs prieš Kristų. Jis gali pasigirti sujungęs pasaulį ir net krikščionybę. Tačiau kaip visa tai atrodo viduje? Tiesa, žmogaus prigimties gelmės taikos ir vienybės visados siekia. Bet ar jos ją randa antikristinėje karalystėje? Ar antikristas duoda žmogui to, ko šis ieško? O gal savo ramybe ir vienybe jis kaip tik išjuokia šiuos žmogaus ieškojimus bei ilgesius? Atsakymas į šituos klausimus kaip tik ir atskleis tikrąjį antikristinės vienybės veidą.

Vienybė savo esmėje yra ne kas kita kaip regima išraiška buvimo drauge. Žmogiškosios prigimties apspren-

dimas būti drauge, įsikūnijęs viršiniuose gyvenimo pavidaluose, kaip tik ir sukuria vienybę. Mes esame vieningi tada, kai ne tik *norime* būti drauge, bet iš tikro ir *būname*. Tačiau būti drauge reiškia subendrinti savo buvimą ligi pat giliausių jo gelmių. Būti drauge reiškia prisiimti *kito* buvimą ir *jam* perduoti savąjį. Bet štai antikristas mėgina šį buvimą drauge vykdyti ne laisvu žmonių apsisprendimu, ne laisva meile ir jų auka, bet prievarta. *Antikristinė vienybė yra prievartinis buvimas drauge.* Kitaip sakant, antikristas *priverčia* savo karalystės gyventojus perduoti kitam savo buvimą ir prisiimti svetimą. Jis *priverčia* gyventi kito gyvenimą ir net mirti kito mirtį. Tai, ką Kristus įvykdė laisva savo meile, antikristo karalystėje kiekvienas turi vykdyti prievarta. Kiekvienas turi nešti ant savęs kitų nuodėmes, kiekvienas turi už jas kentėti ir net mirti; tačiau ne laisvu savo pasiryžimu, bet priverstas, prigrasintas ir pribaugintas. *Antikristo karalystėje žmogus miršta svetimą mirtį iš baimės, kad jam nereiktų mirti savąją.*

Tačiau kuo virsta šiame prievartiniame buvime drauge tasai *kitas*, kurio gyvenimą žmogus yra *priverstas* prisiimti? Kaip žmogus pergyvena šį prievartinį savo brolį? Kaip žmogus laisva savo meile ir auka subendrina savo buvimą su kitu, jis pergyvena šį kitą *kaip artimą* tiesiogine ir pirmykšte šio žodžio prasme. Jis pergyvena jį kaip tokį, kuris yra be galo *arti* prie jo, kuris yra jo dalis, jo įsikūnijimas, jo būties įvykdytojas. Tačiau kai žmogus savo buvimą perteikia kitam priverstas, jis regi šiame *kitame* užpuoliką ir užgrobiką. Tokiu atveju šisai *kitas* jau yra nebe artimas ir nebe brolis, bet be galo tolimas ir svetimas. Jis ateina iš kažkur ir kažkur pasilieka. Jie nebūna su mumis drauge, bet tik prisiima mūsų buvimą ir nueina *šalin*. Jis nueina šalin ne erdvine prasme. Erdviškai jis gali gyventi su mumis net viename kambaryje. Bet jis nueina šalin *ontologiškai*. Jis nevirsta mūsų dalimi, mūsų lūkesčių vykdytoju, mūsų artimu ir broliu. Jis pasilieka *šalia* mūsų. Todėl jis mūsų būties nevykdo, bet tik ją apiplėšia. Nesvarbu, kad jis ateina prie mūsų gal ne savo vardu, gal taip pat priverstas, kaip ir mes. Nesvarbu, kad jis yra kažkieno pasiuntinys ir veikia svetimu įgaliojimu. Kiekvienu tačiau atveju jis yra *mūsų buvimo užgrobikas*. Kiekvienu atveju jis mus apiplėšia ir nuskurdina, nes jam atiduodame savą buvimą ne laisva meile ir auka, bet *prievarta*. Mes esame nusavinami sve-

timos jėgos spaudimu. Mes savęs neperžengiame, bet esame iš savęs ištremiami.

Antikristiniame buvime drauge šitaip elgiasi *visi*. Visi prievartinėje vienybėje turi prisiimti svetimą buvimą ir savąjį kitam atiduoti. Visi tad turi grobti ir būti apgrobiami. Visi turi vienas kitą ištremti iš jo nuosavos būties ir sykiu patys būti iš jos ištremti. Šiuo atžvilgiu antikristo vienybė yra nuolatinis ir visuotinis grobimas bei trėmimas. Šia prasme *antikristo karalystė yra plėšikų ir tremtinių gauja; tačiau plėšikų ir tremtinių ne sociologine, bet ontologine prasme*. Žmogus pačioje būtyje pasidaro plėšikas, nes prievarta pagrobia kito buvimą; jis taip pat pačioje būtyje pasidaro tremtinys, nes kitas jį išmeta iš jo paties nuosavaus buvimo. Kaino likimas pasikartoja kiekviename antikristo karalystės gyventojuje, kiekviename antikristinės vienybės dalyvyje. Kainas buvo plėšikas, nes jis prievarta užgrobė savo brolio gyvybę. Abelis mirė dėl Kaino, bet ne laisva auka, o žmogžudišku šiojo smūgiu. Tačiau kaip tik todėl Kainas ir pasidarė tremtinys, nes jo smūgis atėmė jam jo dirbtą dirvą ir pavertė jį „benamiu ir pabėgėliu žemėje" (*Pr 5, 12*). Kaino tad žyme yra paženklinta visa antikristo karalystė. *Antikristo karalystė iš tikro yra ne kas kita kaip Kaino žygio išsiskleidimas istorijoje*. Būti plėšike ir tremtine žemėje yra šios karalystės likimas.

Ar tad nenuostabu, kad *neapykanta* yra tasai pagrindinis jausmas, kurį nešiojasi šios karalystės gyventojai vienas kitam? Būdami priversti išeiti iš savęs ir pergyvendami kitą kaip jų būties užgrobiką, jie ginasi nuo šio plėšikavimo gilia neapykanta kiekvienam, su kuriuo jie yra į šią prievartinę vienybę suvaryti. Negalėdami gyventi savą gyvenimą, jie prisiima svetimą, tačiau ne meilės ir aukos, bet neapykantos ir pasibjaurėjimo dvasia. Jie nekenčia šio būties subendrinimo. Jie nekenčia to, kuris jų buvimą pasiima. Jie nekenčia ir to, kuris savą buvimą jiems primeta. *Neapykanta virsta pagrindiniu žmonių santykiu antikristo karalystėje*. Antikristinė vienybė yra vienybė neapykantoje. Tai visuotinis jausmas, apimąs kiekvieną, nes kiekvienas čia, kaip sakėme, grobia ir yra apgrobiamas. Todėl kiekvienas nekenčia ir yra nekenčiamas. Tačiau neapykanta savo esmėje yra savos būties užsklendimas. Tai griežtas paneigimas buvimo drauge. Neapkenčiąs žmogus yra tasai, kuris kitam savęs neatiduoda ir kito į save neįsileidžia. Antikristo karalystėje

šitoks užsisklendimas yra neįmanomas. Žmogus čia yra priverstas kitam save atiduoti ir kitą į save įsileisti.

Tačiau niekas negali priversti žmogaus šį atsivėrimą bei įsileidimą *pripažinti*. Antikristinės vienybės dalyviai prisiima kito buvimą, bet *savo viduje* jie šio prisiėmimo nepripažįsta, nelaiko jo savu ir todėl jo nekenčia. Jų neapykanta čia yra, be abejo, tik vidinė. Ji negali prasiveržti į viršų. Ji negali apspręsti jų gyvenimo pavidalų. Dar daugiau, *ji turi būti slepiama po meilės kauke.* Iš viršaus visi antikristo karalystės gyventojai turi laikyti vienas kitą broliais, draugais, artimaisiais. Jie turi rodyti vienas kitam meilės ženklų. Jie turi džiūgauti ir būti linksmi. Bet savo viduje jie pasilieka amžinai pilni neapykantos. Negalėdama išsiveržti į paviršių, ši neapykanta darosi dar baisesnė ir dar labiau žmogų gniuždanti negu laisvėje. Užsisklendimas savyje čia pasidaro nuostabiai gilus ir kietas. Negalėdamas turėti savų minčių, savų jausmų, savo džiaugsmo ir savo liūdesio, savos šeimos ir savo bendruomenės, savo gyvenimo ir net savos mirties, žmogus apvynioja neapykanta patį giliausią savąjį Aš, prie kurio jau niekas prieiti negali, net ir G. Orwello minima „minčių policija", kuri autožyrais ir televizijos aparatais seka savos karalystės gyventojų vidų. *Neapykanta antikristo karalystėje yra vienintelė priemonė išlaikyti nepagrobtą giliausią žmogiškąjį branduolį.*

Antikristas gerai pažįsta šį neapykantos vaidmenį ir todėl stengiasi pralaužti ir šį pastarąjį lukštą. Jis mėgina priversti žmones jį mylėti, vadinasi, atidaryti jau paskutinę savo tvirtovę, išduoti patį Aš ir todėl virsti *neasmeniu*. Šis žodis yra Orwello vartojamas pažymėti tiems žmonėms, kurie nusikalto visuotinei diktatūrai ir todėl buvo išgarinti. Jų nebeliko nė vardo. Jie laikomi *niekados nebuvusiais*. Jie pasidaro *neasmenys*. Bet šis žodis gilia savo prasme tinka ir kiekvienam antikristinės vienybės dalyviui, kuris palūžta prievartoje, nebepajėgia net nė nebekęsti, todėl atiduoda anam plėšikavimui patį savo branduolį, patį savąjį Aš su jojo gelmėmis. Bet šis pastarasis antikristo žygis, šis žmogaus pavertimas neasmeniu yra sėkmingas tik su atskirais jo karalystės gyventojais, tik su *išrinktaisiais*. Tik išrinktieji, kaip Orwello Winstonas, pradeda jausti savyje meilę Didžiajam Broliui. Tuo tarpu minia veda gilios neapykantos gyvenimą. Minia slepia po šia neapykanta savąjį Aš. Iš viršaus žiūrint, ši minia atrodo esanti vieninga. Tačiau savo viduje

ji gyvena nepaprastai vienišą gyvenimą, nes neapykantą viską paverčia šalta svetimybe. *Niekur žmogus nėra taip labai nuo kitų atsiskyręs, kaip antikristo vienybėje, ir niekur kitur žmogus žmogui nėra taip svetimas, kaip antikristo karalystėje.* Todėl savo esmėje antikristo sukurta pasaulio vienybė yra tik vienybės išjuoka, tik jos kaukė, tik jos patyčia. Suvaręs žmones būti drauge, antikristas juos labiausiai vieną nuo kito nutolina. Privertęs rodyti meilę ir auką iš viršaus, jis įžiebia jų viduje giliausią neapykantą. Išnaikinęs karą istorijoje, jis perkelia jį į žmonių širdis. Antikristo karalystė virsta kova visų prieš visus; kova slapta, tačiau gilesne ir baisesne negu bet koks viršinis karas. Ne veltui tad Kristus šią visuotinę vidinę tarpusavio kovą ir laiko ženklu, kad žemėje įsigalėjo velnias ir kad todėl pasaulio galas yra arti: „Brolis įduos brolį mirti ir tėvas sūnų; vaikai sukils prieš gimdytojus ir juos nužudys" (*Mk 13, 12*). Ar tad šitokios vienybės ilgisi žmogus anuo apsprendimu būti drauge? Bet prie jos jis būtinai prieina, jei savo apsprendimą jis sudeda į antikristo rankas.

5. GEROVĖ

Kaip vienybės, taip ir gerovės mintis yra antikristui gana sava. Ji taip pat jam kyla iš savęs palyginimo su Kristumi. Kristus, jo pažiūra, „skelbdamas dorinį gėrį ir jį savu gyvenimu išreikšdamas, pasidarė žmonijos *taisytojas*". Tuo tarpu antikristas esąs pašauktas „būti šios iš dalies pataisytos, iš dalies nepataisytos žmonijos *geradariu*". Jis turįs „žmonėms duoti tai, ko jie yra reikalingi". Socialinis klausimas, nepaisant įvairių pastangų bei mėginimų, pasiliko neišspręstas net ligi pat apokalipsinių istorijos laikų. Solovjovas prasmingai pasakoja, kad mongolų viešpatavimo metu socialekonominės problemos ypatingai paaštrėjo. Valdantieji luomai mėgino jas spręsti, bet visados tik paviršutiniškai. Artimo meilės ir aukos dvasios suakmenėjimas krikščionijoje pavertė praeities sapnu aną pirmykštę Jeruzalės bendruomenę, kurioje „nė vienas iš jų nesakė apie savo lobį, kad šisai jo vieno būtų, bet visa buvo jiems bendra" (*Apd 4, 32*). Todėl pasirodęs antikristas rado šioje srityje didelę spragą ir kaip tik jon sutelkė savo veiklą. Antraisiais savo viešpatavimo metais jis vėl išleido atsišaukimą, kuriame skel-

bė: „Žemės tautos! Aš pažadėjau jums taiką ir ją jums daviau. Tačiau taika yra graži tik tada, kai klesti bendroji gerovė. Nė vienas, kuriam gresia skurdas, taika nesidžiaugia. Todėl ateikite visi prie manęs, kurie alkstate ir šąlate! Aš jus pasotinsiu ir sušildysiu".

Šiam reikalui imperatorius paskelbė plačias socialines pakaitas. Tačiau kadangi jo rankose telkėsi viso pasaulio pinigai ir jis, be to, dar valdė milžiniškus žemės plotus, todėl savo paskelbtas pakaitas jis galėjo įvykdyti labai savotišku būdu: „Vargšų norai buvo patenkinti nepaliečiant turtingųjų". Kiekvienas gavo pagal savo pajėgumą, o šis pajėgumas buvo išmatuotas kiekvieno pastangomis ir laimėjimais. Pagrindinis imperatoriaus siekimas socialinėje srityje buvo „sukurti žmonijoje tvirtai pagrįstą lygybę, būtent: *visuotinio sotumo lygybę*". Ir šios lygybės jis pasiekė. Skurdas iš pasaulio buvo pašalintas. Visi buvo *lygiai sotūs*. Socialekonominė demokratija buvo įvykdyta, ir socialinis klausimas galutinai išspręstas. Tai, dėl ko žmonija kankinosi tūkstančius metų, antikristas įvykdė vienu imperatoriškos savo plunksnos brūkštelėjimu. Tai buvo antrųjų jo viešpatavimo metų žygis.

Kokios jis turi prasmės? Kodėl gerovė yra vienas iš pagrindinių antikristo siekimų? Kokią vietą šis gerovinis gyvenimo pradas užima antikristo karalystėje? Atsakymą į šiuos klausimus mums gali duoti gilesnis žvilgterėjimas į gerovės esmę ir į jos santykius su žmogiškuoju buvimu.

Gerovė yra kūninio žmogaus prado vispusiškas patenkinimas. Tai anoji antikristo siekta ir pasiekta *sotumo* lygybė, tačiau sotumo, suprasto pačia plačiausia prasme. Visas kūninis mūsų pradas yra nuolatos alkanas, nes jis yra esmingai apspręstas šalia jo esančiam objektui. Mes alkstame ne tik valgio, bet ir apdaro, ir buto, ir šilumos, ir poilsio, ir priešingos lyties. Gerovė kaip tik ir yra šio įvairiopo alkio patenkinimas. Žmogui yra gera būti tik tada, kai kūninis jo pradas yra sotus: sotus valgiu, sotus šiluma, sotus poilsiu, sotus savo geismais. Kai žmogus įima į save tam tikrą kiekį šalia jo esančio pasaulio, jis taria: „*Dabar* aš esu sotus". Ir šis posakis turi nuostabiai gilios prasmės. Sąmoningai pabrėžiame žodį *dabar*, nes jis gerovėje yra esminis. Žmogui gera būti yra ne tada, kai jis vakar buvo sotus, ir ne tada, kai jis rytoj bus sotus, bet tik tada, kai jis yra *dabar* sotus. *Gerovė yra soti dabartis*. Tai pats didžiausias jos apibrėžimas. Paviršium

žiūrint, tai savaime aiškus dalykas. Tačiau žmogiškojo buvimo šviesoje ši „soti dabartis" virsta didžiule ir net tragiška problema. Sotumas juk yra pasitenkinimas, o pasitenkinimas yra pasilikimas. *Patenkintas žmogus visados būna dabartyje.* Visa jo būtis susitelkia aplinkui šią sočią jo dabartį. Dabartis virsta pagrindiniu jo egzistencijos pavidalu. Jis nebepergyvena praeities ir nebesiekia ateities. Jis išsitenka dabartyje ir jos laikosi kaip svarbiausios atramos savam buvimui. Sotaus žmogaus buvimas susiaurėja ligi jo dabartinio taško. Jis būna tik *dabar,* nes tik *dabar* jis yra sotus ir patenkintas. Tačiau jeigu mąstysime žmogų krikščioniškai, turėsime pripažinti, kad *krikščioniškojoje žmogaus sampratoje dabartis kaip tik yra praeinantis laiko pavidalas.* Krikščioniškasis žmogus yra *viator* — keleivis, kuris visados yra pakeliui ir niekados ne namie. Kitaip sakant, *krikščioniškasis žmogus visados yra ateityje ir niekados ne dabartyje.* Tai žmogus, kuris nuolatos save peržengia ir niekados nepasilieka šiapus. Būti pakeliui yra esminis žmogaus apsprendimas.

Šiuo atžvilgiu *soti dabartis* yra iš esmės antikrikščioniška sąvoka. Sulaikydama žmogų nuo žvilgio į ateitį, versdama jį pasilikti neperžengiant paties savęs, sugaudama jį šioje tikrovėje ir pajausdindama ją kaip savus namus, soti dabartis susikerta su žmogaus keleiviniu pobūdžiu ir iškreipia pačią jo prigimtį. Padarydama dabartį pagrindiniu laiko pavidalu, ji paneigia ateitį ir susikerta su žmogaus *viltimi:* sočios dabarties žmogus yra žmogus be vilties — ne nusiminimo, bet pasitenkinimo prasme. Jis nieko nesitiki ir nelaukia, nes jam jau gera būti dabartyje. Tuo tarpu viltis yra vienas iš sudedamųjų ir esminių krikščioniškojo buvimo pradų. Todėl krikščionybė nuo pat savo pradžios kreiva akimi žiūri į perdėtą gerovę ir į jos vaidmenį žmogaus buvime. Tiesa, žmogus, būdamas ir kūnas, ne tik dvasia, reikalauja tam tikro kiekio gerovės, kad galėtų žemėje išsilaikyti ir veikti. Tačiau krikščionybė nesutinka, kad žmogus būtų šia gerove tiek aprūpintas, jog ji virstų sočios dabarties išraiška. Krikščionybė bando suvesti šią gerovę ligi mažiausio jos kiekio, ligi jos būtinybės laipsnio ir palikti žmogų visados *alkaną.* Alkis krikščionybei yra palaimintas, nes jis visados yra aukštesnės tikrovės simbolis. Kūno alkis krikščionybėje yra išraiška dvasinio alkio, kuriuo pažymėta yra pati žmogaus būtis ir kurio objektas yra pats Dievas.

Nuosekliai tad vietoje gerovės krikščionybė skelbia *neturtą* — suprastą taip pat plačiausia prasme. Kūninis pradas krikščionybėje niekados neturi būti visiškai sotus: nei valgiu, nei patalpa, nei drabužiu, nei poilsiu, nei savo geismų patenkinimu. Jame visados turi pasilikti dar tam tikras *ilgesys* kaip nurodymas į patį giliausią mūsų ilgesį, einantį Dievo linkui. Tai ir yra tikroji neturto prasmė. Neturtėlis yra ne tasai, kuris maža turi, bet tasai, kuris maža vartoja ir mažu pasitenkina. Neturtas arba tasai vispusiškas alkis mūsų kūne kaip tik susiderina su esminiu mūsų dvasios alkiu, su jos lūkesčiu bei nerimu ir todėl virsta klusniu jos palydu. *Neturtas nustato kūniniam mūsų pradui tokią pat buvimo linkmę, kokią turi krikščioniškoji siela. Neturtas yra kūninis nerimas Dievop.* Todėl jis yra pati geriausia priemonė mūsų dvilypumui pergalėti ir anam šv. Pauliaus minimam ir mumyse gyvenančiam nuodėmės įstatymui pažaboti (plg. *Rom 7, 20*). Štai kodėl krikščionybė neturtą visados yra piršusi. Ir štai kodėl Kristus Kalno Pamoksle laimino beturčius, liūdinčiuosius, alkstančiuosius, susilaikančiuosius, persekiojamuosius (plg. *Mt 5, 1—10*), vadinasi, visus, kurie nėra sotūs nei turtu, nei džiaugsmu, nei duona, nei priešinga lytimi, nei ramybe, kurie visados yra alkani, visados neturtingi. Aštuoni Kristaus palaiminimai iš tikro yra *vienas didžiulis neturto palaiminimas*, neturto kaip vispusiško alkio mūsajame psichofiziniame gyvenime. Gerovės Kristus nelaimino. Priešingai, Jis pastebėjo, kad „turtingam nepigu įeiti į dangaus karalystę" (*Mt 19, 23*); nepigu todėl, kad turtas jį nuolatos traukia į sočią dabartį, nuolatos neigia keleivinį jo pobūdį ir vilioja pasilikti šiapus. „Kur tavo turtas, ten ir tavo širdis",— pasakė Kristus (*Mt 6, 21*). O *turtas visados yra šiapus ir dabar.* Tuo būdu jis ir žmogaus širdį padaro šiapusinę ir dabartinę. Soti dabartis yra turto išraiška, ir joje pasinėrusi širdis sunkiai randa kelią į anapus, į ateitį, į viltį, kuria gyvename ir kurios įvykdymo kantriai laukiame.

Šių tad svarstymų šviesoje darosi aišku, kodėl antikristas laimina gerovę ir ją vykdo savo karalystėje; kodėl jis nori būti ne žmonijos taisytojas kaip Kristus, bet jos *labdarys*, jos gerovininkas vispusiška šio žodžio prasme. *Sočios dabarties žmogus nėra krikščioniškasis žmogus.* Reikia tik išplėsti šią sočią dabartį visoje žemėje, reikia tik visus žmones padaryti aprūpintus bei patenkintus, ir

antikristo karalystė įsigalės savaime. Gerovės kelias yra vienas iš sėkmingiausių antikristo kelių į istoriją.

Todėl jau antraisiais savo viešpatavimo metais jis pakvietė visas žemės tautas į savo aruodus. Gerovės, anos *sočios lygybės* sukūrimas buvo vienas iš pirmaeilių jo uždavinių. Ne žmonių meilė jį stūmė į šitą žygį, nes antikristas myli tik save. Ne užuojauta žmonių skurdui ir vargui padarė jį žmonijos geradariu. *Gerovės kūrimas antikristo rankomis niekad nėra socialinis, bet visados religinis ir metafizinis žygis.* Tai žygis pakeisti žmogiškosios būties linkmę. Užuot linkusi į anapus, ji, antikristo aprūpinta, turinti linkti į šiapus ir šiapus pasilikti. Visa antikristo karalystė yra grynas faktiškumas. Ir žmogų šiame faktiškume palikti yra pati didžiausia antikristo pastanga. Gerovė kaip tik puikiai tarnauja šiam reikalui. Jeigu prievartinė meilė ir vienybė pažadina žmoguje neapykantą ir todėl visados yra pavojinga, net ir antikristo rankose, tai gerovė kelia padėkos bei pagarbos jausmą ir todėl antikristo valdžią geriausiai įtvirtina bei palaiko. Prieš pavergėjus jų valdiniai gali dar kartais sukilti. Tuo tarpu prieš gerovininkus niekas nesukyla. Todėl gerovė yra geresnė priemonė antikristui įsigalėti ir išsilaikyti negu vienybė. Prisidengęs socialine meile, antikristas kuria žemėje gerovę, kad įtvirtintų žmogų jo faktiškume, kad priverstų jį pamiršti, jog jis yra pakeliui. *Gerove antikristas mėgina padaryti žmogų nebe keleiviu šioje žemėje, bet pastoviu šios žemės gyventoju.* Jis nori sukurti jam gerą gyvenimą šiapus, kad jis negalvotų apie anapus, kad jam būtų gaila žemės, kad ji jam būtų ne ašarų slėnis — vallis lacrimarum, kaip kalbama maldoje, bet atstatytasis rojus. Anąją tikrovę pakeisti šiąja yra gerovės uždavinys antikristo karalystėje.

Turime pripažinti, kad šis uždavinys istorijoje ne sykį esti įvykdomas. Žemiškosios gerovės tikrove arba bent jos viltimi antikristas vilioja minią ir plečia savo karalystę. Gerovės evangelija nešinas, jis išjuokia Kristaus kvietimą ateiti pas Jį ir sotintis amžinąja Jo gyvenimo duona (plg. *Jn 6, 35*). Ir žmonės paklauso šio *labdario*. Jie eina paskui jį. Antikristo piršto paliesta žemė pasirodo žmonėms tarsi Taboro kalnas, kur viskas blizga ir žėri, kur *gera yra būti* ir kur minia statydinasi palapinių ir sau, ir savo vaikams. Todėl nėra buvę nė vieno ryškesnio antikristinio sąjūdžio, kuris nebūtų skelbęs ir vykdęs plačios socialinės programos. Gerovė yra didžiai mėgs-

tama antikristo priedanga, kuria jis sėkmingai naudojasi istoriniame savo veikime. Ir juo labiau antikristas plečia pasaulyje savo karalystę, juo sotesnės jaučiasi minios jo tarnyboje. Apokalipsinė žvėries bendruomenė iš tikro yra *sočios dabarties* bendruomenė. Todėl ji pasilieka ištikima žemei ir neklauso tų, kurie jai kalba apie antžemiškas viltis.

Tačiau ji nepastebi, kad visa ši gerovė yra didžiulė žmogiškosios būties apgaulė. Solovjovas prasmingai pastebi, kad antikristinis socialinių pakaitų vykdymas buvęs labai keistas: *antikristas pasotinęs vargšus nepaliesdamas turtingųjų.* Jis ėmęs iš savo imperatoriškojo iždo, iš savo imperatoriškųjų žemių ir kiekvienam dalinęs pagal reikalą. Ką tai reiškia? Ką šiuo simboliu norėjo Solovjovas pasakyti? Ne ką kita kaip tai, kad *gerovę antikristas vykdė ne mūsąją tikrovę pakeisdamas, bet tik ją savo dovanomis pridengdamas.* Skurdas ir vargas mūsų žemėje atsiranda todėl, kad medžiaginių gėrybių yra aprėžtas skaičius. Todėl vieniems jų prisigrobiant per daug, kitiems jų nebelieka visai arba lieka per maža. Kiekviena tad *tikra* socialinė pakaita stengiasi išlyginti žemiškųjų gėrybių kiekį jų savininkų rankose. Tačiau tai neįmanoma padaryti nepalietus turtingųjų. Neatsisakydami savų gėrybių laisvos meilės auka, jie paprastai yra priverčiami jas atiduoti vargšams įstatyminėmis priemonėmis. Kiekviena didesnė socialinė pakaita yra skaudus smūgis vienai visuomenės daliai. Bet šitas smūgis yra neišvengiamas. Nepakeitus mūsosios tikrovės, negalima pakeisti nė gėrybių pasiskirstymo, be kurio jokia socialinė gerovė yra neįmanoma. Bet antikristas tikrovės kaip tik nekeitė. Turtingiesiems jis paliko tai, ką jie turėjo. Todėl laimėjo jų palankumą. Vargšams jis davė tiek, kad jie buvo patenkinti, ir todėl užsitikrino ir šiųjų pagarbą bei padėką. Visa visuomenė nusilenkė prieš antikristą, nes jis, atrodė, išsprendė niekad neišsprendžiamą socialinę mįslę.

Vis dėlto šitokio išsprendimo apgaulės gali nepastebėti tik tas, kuris yra apakintas antikristo dovana. Sakome *dovana,* nes *visa antikristinė socialinė pakaita yra atremta į dovaną.* Ji nėra paskirstomojo teisingumo įvykdymas žemėje, bet imperatoriškoji malonė. Sutikime, kad ši malonė buvo gana gausi, kad ji galėjo aprūpinti vargšus net gana ilgą laiką. Tačiau vieną dieną ji turėjo pasibaigti. Antikristas nebuvo žemiškųjų gėrybių *kūrėjas* iš nieko. Jis turėjo jas iš kur nors paimti. Jis turėjo jų gauti, kad

galėtų dalintis. Jeigu savo viešpatavimo pradžioje jis rado jų susikaupusių, tai toliau jos turėjo ištirpti bedalinamos. Neišvengiamai artėjo diena, kada antikristas turėjo pasirodyti miniai tuščiomis rankomis. *Kiekviena į dovaną atremta socialinė pakaita yra sapnas.* Jis pasibaigia, ir neperkeista tikrovė pasirodo vėl visu savo skurdumu. Tačiau antikristas mielai šį sapną žmonijai siūlo, nes jam svarbu yra minią ne tiek aprūpinti, kiek atitraukti nuo Kristaus ir patraukti į save. Jis gerai žino, kad „jis maža laiko teturi" (*Apr 12, 12*), todėl kuria savo karalystę tik trumpam, grįsdamas ją praeinančiomis pakaitomis. Jam nesvarbu, kad jo atnešta gerovė pasibaigs. Jam tik rūpi, kad jo dovanomis apsvaigę žmonės pripažins jį savo vadu, nusilenks prieš jį, atsitrauks nuo Kristaus ir pamirš visą antgamtinę tikrovę. Antikristo uždavinys yra *skelbti užuot buvus, išjuokti užuot įvykdžius.* Todėl jis ir skelbia, todėl jis ir išjuokia, todėl jis ir vaidina didžiojo juokdario vaidmenį pasaulio istorijos scenoje. *Antikristinė gerovė yra tik tikrosios gerovės kaukė.* Po ja glūdi socialinis faktiškumas, neperkeistas nei dvasia, nei įstatymo raide. O pati ši kaukė yra nupinta iš pasibaigiančių žemiškųjų dovanų. Minia pradeda skursti iš naujo net dar labiau negu pirma. Ar ne taip yra buvę komunistinėse socialinėse pakaitose? *Socialinė gerovė gali kilti tik iš laisvos meilės ir laisvos aukos.* Todėl ji gali būti tik labai lygstama, kaip lygstamas yra visas žemiškasis mūsų gyvenimas. *Sotumo lygybė* yra antikristinė svajonė, skaudžiai keršijanti visiems jos vykdytojams pasaulio istorijoje.

6. LINKSMYBĖ

Prievartinė vienybė yra per daug rūsti ir žemiškoji gerovė per daug pilka, jeigu su jomis kartu nežygiuoja *žaismas* įvairių linksmybių pavidalu. „Kol žmonės yra alkani,— sako Solovjovas,— tol jie turi tik vieną troškulį — pasisotinti. Tačiau pasisotinę jie panori ir daugiau. Net ir sotūs gyvuliai paprastai ne tik miega, bet ir žaidžia. Tuo labiau žmonės, kurie visados post *panem* reikalauja *circenses.*" Todėl tretieji antikristo viešpatavimo metai ir buvo vienas didžiulis žmonių aprūpinimas linksmybėmis. Šiam uždaviniui laimingai išspręsti imperatorius panaudojo burtininką Apolonijų, kuris sugebėjo „pritraukti ir valdyti oro elektrą", todėl žmonių buvo laikomas galinčiu

nužengdinti ugnį iš dangaus. „Negirdėtais nuostabiais dalykais jis iš tikro patraukė savęsp minios vaizduotę". Todėl jame imperatorius iš karto pažino savo pagalbininką, priėmė jį išskėstomis rankomis ir pavedė jam įkūnyti trečiąją karalystės vertybę, būtent: *linksmybę*, turėjusią atbaigti jo kuriamą žemiškąją laimę. „Žemės tautos,— pasakoja Solovjovas,— apkrautos savo valdovo geradarybėmis, turėjo dabar galimybės, šalia visuotinės taikos ir visuotinio sotumo, nuolatos džiaugtis įvairiausiais ir nelaukčiausiais ženklais bei stebuklais." Ir iš tikro Apolonijus visur lydėjo imperatorių ir visur rodė savo burtininkiškąją galią. Kur tik susirinkdavo minia, ten išeidavo ir Apolonijus su savo linksmybėmis. Pagrindinė jo burtų priemonė buvo žaismas šviesa raketų, fejerverkų, įvairiaspalvių gėlių pavidalu. Tačiau bažnyčių susijungimo proga visų kultų katedroje „buvo girdėti ir širdį užgaunančių muzikos garsų, tarsi neregimi angelai būtų garbinę naująjį dangaus ir žemės valdovą". Taip tad antikristas patenkino jau nuo Romos laikų skambantį minios šauksmą „panem et circenses". Duonos jis davė socialinėmis savo pakaitomis, linksmybių — Apolonijaus burtais.

Čia vėl susiduriame su klausimu: kokios prasmės turi šios antikristinės linksmybės? Kodėl žaismą antikristas įveda į savo karalystę? Ką reiškia šis burtininkiškasis minios linksminimas? Linksmybės pastatymas šalia vienybės ir gerovės nėra atsitiktinis dalykas. Jis išplaukia iš visos antikristinio gyvenimo linkmės. Jis sudaro šio gyvenimo atbaigą ir uždeda jam savotišką vainiką. Jau minėjome, kad antikristo karalystė yra grynas faktiškumas, kad ji žmogų šioje tikrovėje palieka ir jį prie jos pririša. Ir vienybė, ir gerovė tarnauja kaip priemonės šiam faktiškumui išreikšti ir jį žmogaus sąmonėje įtvirtinti. Bet nei vienybė, nei gerovė nesuteikia šiam faktiškumui regimo blizgėjimo. Nė viena iš šių antikristinių vertybių neuždeda mūsajai sunkiai tikrovei *perkeistosios tikrovės* kaukės. Todėl net ir antikristinės vienybės sujungti ir antikristinėje gerovėje paskendę žmonės gali visados vaizduotis dar kitą pasaulį, kuriame yra ne tik gera, bet ir *gražu*. Grožis yra nepaprastai patrauklus pradas. Jo išskyrimas žadina žmoguje ilgesį ir verčia jį šio prado ieškoti. Tuo tarpu nei vienybė, nei gerovė grožio neduoda. Grožis atsiranda tik *sušvitus* regimiems tikrovės pavidalams. Todėl antikristas, žinodamas šį žmogiškosios prigimties linkimą į grožį, ir įvedė jį savo karalystėn. Tuo

jis suteikė šios tikrovės pavidalams regimo blizgesio, padarė juos patrauklius žmogaus pojūčiams ir todėl sulaikė žmogų nuo veržimosi į anapusines grožio sritis. Kam gi reikalinga kažkokia *kita* tikrovė, jeigu šioje yra ramu, gera ir gražu? Kam reikalingas yra kažkoks anapus, jeigu jau šiapus yra viskas perkeista ir apšviesta? Kam reikalinga su Kristumi kopti į Taborą, kad paregėtum nušvitusį kaip saulė Jo veidą ir žibančius kaip sniegas Jo drabužius, kad čia pat, Apolonijui mostelėjus, viskas nušvinta nuostabiu žėrėjimu? *Antikristo linksmybės yra priemonė pridengti perkeistosios būties žavingumui.* Vietoje antgamtinės šviesos antikristas pakiša žmogui oro elektros žaismą. Vietoje būties spindėjimo savo vidumi jis siūlo žmogui džiaugtis žemės daiktais, nušviestais bengalinėmis ugnimis. Apreiškimo minimas Avinėlis, kaip perkeistosios tikrovės žiburys (plg. *Apr 21, 23*), čia užleidžia vietą antikristo tarnui Apolonijui. Viskas antikristo karalystėje yra taip surėsta, kad niekas negalėtų žmogui priminti anapusinio gyvenimo, kad niekas į šį gyvenimą nevestų, jo nerodytų ir nereikštų. Grožio šaltinis čia yra šios tikrovės dalis, grožio jėga yra technika, grožio apraiškos yra gerai pažįstamos. Grožis, kaip didžiausias mūsų kvietėjas aukštyn, antikristo karalystėje virsta grynai šiapusiniu dalyku.

Bet kaip tik čia ir išeina aikštėn antikristinio grožio apgaulingumas. Žaismas ir linksminimas turi žymiai gilesnės prasmės žmogiškajame buvime, negu iš sykio atrodo ir negu jis ją gauna antikristo karalystėje. Aptemusiame mūsų buvime žaismas mums atrodo esąs kažkokios nerimties apraiška. Tiesa, žmogus dažnai žaidžia, bet šiam dalykui jis paprastai teikia tik *atotampos po darbo* prasmę. Žaismas jam yra įsijungęs į tą pačią jo kasdieninio buvimo reikalų eilę, kaip miegas, valgis, aistros patenkinimas... Aukštesnės prasmės jame žmogus paprastai neregi. Žaismas jam yra virtęs tiktai kūniniu, tiktai sveikatos priemone, kad per anksti nesusidėvėtų raumenys ir nervai. Tuo tarpu dvasinė ir dieviškoji žaismo pusė yra beveik visiškai išsitrynusi. Todėl kai žemėn atėjo Kristus ir atnešė mums *Linksmą Naujieną,* mes ją priėmėme *kaip naujieną,* nes tokio mokslo lig šiol nebuvome girdėję; tačiau mes niekaip negalėjome suprasti, kodėl ši naujiena turinti būti *linksma* ir ką mes turime daryti, kad išreikštume šią *linksmąją* Evangelijos pusę.

O jeigu vis dėlto būtume supratę? O jeigu vis dėlto ši *linksmoji* jos pusė būtų atsistojusi prieš mūsų akis visu savo gaivalingumu? Jeigu mes būtume ją giliai pergyvenę ir pamėginę šį pergyvenimą išreikšti viršiniais ženklais? Ką tuomet būtume darę? Ne ką kita kaip tai, ką pranašas skelbė Viešpaties atėjimo akivaizdoje: „Džiūgaukite Viešpačiui visos šalys: linksminkitės, džiaukitės ir žaiskite! Giedokite psalmes Viešpačiui kanklėmis, kanklėmis ir arfos skambėjimu; trimitais ir ragų balsais džiūgaukite Viešpaties Karaliaus akivaizdoje. Tegul ūžia jūra su savo pilnybe ir žemės rutulys su savo gyventojais; teploja upės rankomis; tedžiūgauja kalnai Viešpaties akivaizdoje, nes Jis ateina, Jis ateina valdyti žemės"; žemė su savo gyventojais, visa gamta, visas kosmas būtų žaidęs ateinančio Viešpaties akivaizdoje. Visuotinis džiaugsmas, apsireiškiąs žaismo pavidalu, stovėjo pranašo regėjimuose kaip atsakymas į Viešpaties Karaliaus pasirodymą žemėje. Ir ką šis visuotinis žaismas būtų atskleidęs? Ar visuotinę nerimtį? Priešingai, *jis būtų atskleidęs visuotinį išvadavimą ir žmogaus bei pasaulio perėjimą į naują būtį.* Psalmės ir giesmės, kanklės ir arfos, trimitai ir ragai, ūžaujančios jūros ir upės būtų buvę šio naujo buvimo ženklai. *Išvaduotasis žmogus būtų pradėjęs būtį žaisdamas.* Tačiau taip būtų buvę ne tik tada, kai būtume Evangeliją priėmę ir įvykdę. Taip yra buvę ir būties *pradžioje.* Išminties Knygoje yra viena vieta, kurią Bažnyčia skaito kaip epistolą Mergelės Marijos Prasidėjimo ir Gimimo švenčių Mišiose. Ten kalbama apie Dieviškąją Išmintį, kuri buvusi anksčiau, negu atsirado žemė, negu iškilo kalnai, negu ištryško vandenų šaltiniai. Tačiau ši Amžinoji Išmintis nebuvo neveikli kūrybinių Viešpaties veiksmų stebėtoja. *Ji buvo vykdomasis jų pradas.* Ji buvusi pas Dievą ir visa tvarkiusi. Tačiau *kaip?* Kaip reiškėsi šis tvarkomasis Dieviškosios Išminties veikimas? Atsakymą duoda ji pati: „Man buvo džiaugsmo diena iš dienos žaisti Jo akivaizdoje, visą laiką žaisti ant žemės rutulio" (*Išm 8, 28*). *Žaismas buvo Dieviškosios Išminties veiksena.* Žaisdama ji svėrė vandenų šaltinius, žaisdama ji vedė jūroms ribas, žaisdama ji stiprino žemės pamatus.

Kas tad yra žaismas giliausia savo dieviškąja esme? Ne kas kita kaip *dieviškosios ir sudievintosios būties būsena.* Dieviškasis gyvenimas yra absoliutinis nepertraukiamas žaismas. Ir kai žmogus įsijungia į šį gyvenimą, kai jis esti išvaduojamas iš nuodėmės slogučio, jis taip pat

pradeda būti žaisdamas. Anos psalmininko minimos skambančios kanklės ir arfos, anos rankomis plojančios upės ir ūžiančios jūros yra ne kas kita kaip tik menkutė atšvaita begalinio Dieviškosios Išminties žaismo. Atpirktasis pasaulis įsijungia į dieviškąją būseną ir tuo pačiu apreiškia naują savo būtį žaismo pavidalu. Nors sunkiame ir aptemusiame savo buvime mes šitokio visuotinio žaismo neregime ir jo net nesuprantame, vis dėlto jis mums blyksteli mūsų šventovėse trumpų liturginių valandėlių metu. *Liturgija yra žaismas Viešpaties Karaliaus akivaizdoje ir tuo pačiu atpirktojo žmogaus būsenos ženklas.* Mūsų kulte išeina aikštėn bent nuotrupos ano visuotinio džiaugsmo, apie kurį kalba psalmininkas ir kuris turėjo lydėti ateinantį žemės Viešpatį. Mūsų bažnyčiose šiandien vyksta tai, kas turėjo vykti visoje žemėje ir kas vyks amžiais Naujojoje Jeruzalėje. Žaisti giliausia prasme reiškia dieviškai būti. *Žaismas yra šventųjų būsena.* Štai kodėl mes šioje tikrovėje žaidžiame tik liturginių valandėlių metu, nes visa mūsoji kasdienybė yra tebevaldoma nuodėmės, o *nusidėjėliai nežaidžia.*

Tačiau kuo žaismas virsta antikristinio Apolonijaus rankose? Ne kuo kitu kaip paviršutinišku spindesiu akims džiuginti. Antikristo žaismas nėra išskaistintos ir sudievintos būties būsena, bet tiktai vaikiškas bengalinių ugnių laidymas. Jų šviesa nėra vidinis būties žėrėjimas, būties, išvaduotos iš visų netobulybių, bet tiktai dirbtinė šviesa, ateinanti iš daikto paviršiaus ir jo paviršiuje pasiliekanti. *Apolonijaus fejerverkai yra perkeistosios būties kaukė: tai jos priedanga ir išjuoka.* Todėl, šalia akims teikiamo paviršutiniško malonumo, jie neturi jokios gilesnės prasmės. Čia, kaip ir visur kitur, antikristas tyčiojasi ne tik iš Kristaus, bet ir iš paties žmogaus, susižavėjusio jo ženklais bei stebuklais. Juk argi ne patyčios pilnas yra vaizdas, kai Apolonijus, tasai naujasis antikristinės bažnyčios popiežius, užuot nuo balkono palaiminęs pasaulį, ima iš pintinės raketas ir jas meta ant minios galvų? Argi ne vaikais yra laikoma ana iš džiaugsmo klykaujanti minia, kuriai pakanka padangėje sproginėjančių ugnių žaismo, kad pamirštų savą neperkeistą pasaulį ir manytų patekusi į Naująją Jeruzalę, kurios „kiekvieni vartai buvo iš vieno perlo" (*Apr 21, 21*)?

Gili žmogaus ir visos būties panieka kalba iš šių Apolonijaus fejerverkų. Antikristas mėgina jais nušluostyti nuo minios akių kiekvieną ašarą, užgniaužti kiekvieną

dejavimą ir skundą, užmiršdinti kiekvieną liūdesį ir skausmą. Visa tai jis mėgina padaryti ne būtį perkeisdamas, ne ją išskaistindamas, bet tik nukreipdamas žmogaus dėmesį nuo savų ašarų, nuo savų dejavimų ir nuo savo skausmo. *Antikristo linksmybės yra ne būties tobulumo prasiveržimas, bet tik priemonės šiam netobulumui pamiršti.* Tai savotiškas apsvaigimas. Tai grynai psichologinis, tačiau netikras įspūdis, neturįs jokio atitikmens tikrovėje, todėl *melagingas* giliausia savo esme. Antikristas meluoja savo žaismu, kaip jis meluoja savo vienybe ir gerove.

Tačiau Solovjovas atkreipia mūsų dėmesį į dar vieną dalyką, kuris nušviečia antikristinių ženklų bei stebuklų pobūdį. Jis pasakoja, kad Apolonijus žmonių buvo laikomas *stebukladariu,* kad jis iš tikro nuostabiais dalykais buvo pažabojęs minios vaizduotę, kad jo įvairiausi ženklai buvo nuolatinis žemės tautų džiaugsmo šaltinis. Tuo Solovjovas nori pasakyti, kad *antikristas nėra tik paprastas apgavikas kasdienine prasme, bet kad jis iš tikro daro nuostabių dalykų ir todėl suvilioja minią.* Jau Kristus savo didžioje kalboje apie pasaulio galą įspėjo, kad „kils netikrų kristų ir netikrų pranašų, ir jie darys didelių ženklų ir stebuklų" (*Mt 24, 24*). Šv. Jonas savo regėjimuose taip pat mini žemės žvėrį, kuris „darė didelių ženklų, kad net ugnį nužengdindavo žemėn" (*Apr 13, 13*). Antikristo siejimas su šiais nepaprastais ženklais yra gyvas ir krikščioniškojoje tradicijoje, ir kasdieninėje žmonių sąmonėje. Todėl Solovjovas savo Apolonijų, kurį jis laiko Apreiškimo vaizduojamu žemės žvėrimi, ir padarė stebukladariu, leisdamas jam dideliais savo ženklais suvilioti minias ir patraukti jas savo pusėn.

Bet čia kaip tik ir kyla klausimas: kas gi yra šie antikristiniai ženklai? Kodėl apreiškimas vadina juos *dideliais?* Paprastai yra manoma, kad antikristiniai „stebuklai" esą netikri, vadinasi, kad tikro stebuklo antikristas padaryti negalįs, kad jis tik apgaunąs žmones savo triukais, kuriuose nieko antgamtiško nesą. Tik iš viršaus miniai atrodą, kad antikristas daraąs didelių ženklų. Iš tikro jis esąs tik akių dūmikas, daugiau nieko. Ši antikristinių ženklų samprata įjungia apreiškimo minimą žemės žvėrį į „rinkos monytojų" eiles, padarydama jį gal gudriausią iš jų visų, tačiau iš esmės jiems visiems lygų šposininką. Ir vis dėlto šitoks minėtų Šventraščio vietų aiškinimas, atrodo, prieštarauja tai giliai rimčiai, su kuria Apreiškimas kalba apie netikrų kristų ir netikrų pra-

našų ženklus. Ir Kristus, ir šv. Jonas pabrėžia, kad tai bus *dideli* ženklai ir stebuklai. *Kuo* jie bus dideli? Savo pobūdžiu būtyje ar tik savo įspūdžiu žmonių sieloje? Minėtasis antikristinių ženklų aiškinimas manytų, kad tik savo įspūdžiu. Tačiau jeigu taip, kodėl jų įspūdis žmonėms bus toks galingas, jog jais bus suvilioti žemės gyventojai (plg. *Apr 13, 15*) ir jie kėsinsis patraukti antikristo pusėn net išrinktuosius, „jei tai būtų galima" (*Mt 24, 24*)? Ar šitoks visuotinis suviliojimas ir net pavojaus sudarymas patiems ištikimiausiems yra įmanomas paprastais, tegul ir nesuvokiamais bei nepermatomais, triukais?

Triukų ir pokštų yra buvę pasaulyje visados. Visados taip pat yra buvę žmonių, kurie jais džiaugėsi ir net pinigus mokėjo, kad galėtų jų pamatyti. Tačiau didesnės reikšmės niekados šie pokštininkai neturėjo. Ir juo labiau pasaulis kultūrėja, juo šių pokštininkų rimtis menkėja. Sutikime, kad antikristo pokštai bus *ypatingi*. Bet vis tiek jie bus tik pokštai. O jeigu taip, tuomet reikės labai menko kritiškumo, kad žemės gyventojai į juos įtikėtų ir kad jie galėtų turėti tokios baisios reikšmės, apie kurią mums kalba Apreiškimas. Tačiau kultūrai kylant šis kritiškumas kaip tik auga. Todėl sunku manyti, kad pasaulis, kuris nelabai tiki tikrais Kristaus ir Jo šventųjų stebuklais, lengvai pasiduotų antikristo pokštams ir pripažintų *antgamtinę* jų galią. Pabrėžiame antgamtinę, nes ir pokštas, ir stebuklas tučtuojau nustoja savo vertės, jei tik žmogus suvokia, kad jame veikia tiktai *gamtinės* jėgos. Antikristas juk suvilios žmones ne tuo, kad jis jiems demonstruos gamtos galybę, bet tuo, kad jis įteigs žmonėms priimti jo ženklus *kaip antgamtinius*, kaip kylančius iš anapus ir tuo būdu liudijančius jo pasiuntinybę iš aukščiau. Jis atsistos prieš pasaulį kaip mesijas, kaip išrinktasis ir pašauktasis ir darys didelių ženklų tam, kad įtikintų žmones jam nusilenkti ir jį priimti. Todėl visi šitie jo ženklai turės būti žmonių pergyvenami *kaip antgamtiniai*. Kitaip jie nebus nei stebuklai, nei juo labiau dideli bei reikšmingi. Visa tai verčia manyti, kad minėtoji antikristinių ženklų kaip pokštų bei triukų samprata neatspėja jiems Apreiškimo teikiamos rimties ir todėl tikro jų pobūdžio neatskleidžia.

Jeigu, kaip paprastai yra sakoma, *stebuklas yra įvykis gamtoje, neturįs joje priežasties*, tai šitaip suprastą stebuklą gali padaryti ir velnias. Argi ne stebuklas buvo, kai

velnias paėmė Kristų iš dykumų, atgabeno Jį į šventąjį miestą ir pastatė ant šventyklos stogo? Arba kai Jį užnešė ant labai aukšto kalno ir parodė visas pasaulio karalystes bei jų puikumą? Tai buvo iš tikro *įvykis gamtoje:* Kristus ne sapnavo, bet buvo tikrai užneštas ant šventyklos stogo ir ant kalno viršūnės; Jis tikrai regėjo pasaulio karalystes su jų garbe ir turtais. Tačiau šis įvykis gamtoje neturėjo *priežasties joje:* Kristus nelipo savomis kojomis nei ant šventyklos stogo, nei į kalną; Jis neturėjo teleskopo ar ypatingai stiprių akių, kad aprėptų pasaulį. Šio įvykio priežastis buvo *antgamtinė.* Tiesa, ne dieviška, bet *velniška.* Tačiau ši jos žymė anaiptol dar nepanaikina jos antgamtiškumo, nes juk velnias taip pat yra antgamtinė būtybė. Taip pat argi ne stebuklas buvo velnio prabilimas į Ievą rojuje? Ieva žaltį ne sapnavo, bet *tikrai* regėjo ir *tikrai* jo žodžius girdėjo. Tačiau gamtoje nėra priežasties, kuri leistų žalčiui prabilti žmogaus kalba. Rojaus žaltys kalbėjo ne sava galia, bet *antgamtine,* viršum jo prigimties esančia galia. Ji taip pat nebuvo dieviška, o *velniška,* bet dėl to jos antgamtiškumas nė kiek nesumažėjo. Visur, kur tik velnias įsijungia į žmogaus būtį, jis įsijungia ne gamtiniu, bet *antgamtiniu būdu.* Jis nesusilieja su kuria nors gamtos jėga, bet ją prašoka ir apvaldo. Net patys apsėdimai, apie kuriuos tiek daug pasakoja Naujasis Testamentas, yra stebuklingi. Esmėje jie yra ne kas kita kaip žmogaus susargdinimas. Tačiau jis kyla ne dėl kurios nors gamtinės priežasties, bet dėl antgamtinės velnio įtakos žmogaus organizmui.

Argi tad visą šį velnio veikimą, apie kurį Šventraštis tiek pasakoja, galima būtų vadinti *netikru?* Argi visi šie demoniški darbai buvo tik triukai ir pokštai? Anaiptol! Visi jie buvo *tikrovė,* antgamtinė tikrovė, į gamtos jėgas nesuvedama ir iš jų neišvedama. Visų jų priežastis buvo velnio galia, aukštesnė už gamtą ir todėl pajėgianti gamtą valdyti ir pajungti ją savo tarnybon. Todėl velnio darbai yra taip pat *stebuklai,* vadinasi, įvykiai gamtoje, tačiau pažadinti antgamtinės jėgos. Sutikime, kad šie stebuklai yra pikti, kenksmingi, daromi žmogaus pražūčiai, tačiau jie kvėpuoja baisia rimtimi ir antgamtine tikrove. Antgamtinė tikrovė juk yra ne tik dieviška, ji yra ir velniška. Štai kas ne sykį yra pamirštama, ir todėl į antgamtines demoniškas jėgas yra nekreipiama pakankamai dėmesio. Velniškoji antgamtinė tikrovė taip pat gali prasiveržti į gamtinę tikrovę; velniškasis *anapus* gali nusileisti

į žmogiškąjį *šiapus* ir čia išvystyti savo veiklą. Be abejo, visa tai yra galima tik su Viešpaties Apvaizdos sutikimu ir tik jos leistuose rėmuose. Bet argi Apreiškimas nekalba, kad „šėtonas bus paleistas iš savo kalėjimo" (*Apr 20, 7*)? Ir ar šis jo laisvės metas nebus sykiu ir jo ženklų bei stebuklų metas?

Štai kodėl ir antikristo daromus didelius ženklus linktume laikyti *tikrais* ženklais. Antikristas juk veikia ne savo paties, bet velnio galia. Jis yra velnio pasiuntinys ir jo kunigas. Tiesa, jis neveikia velnio vardu. Velnias niekad žmogui nesirodo tikruoju savo pavidalu. Tačiau dėl to dar neišnyksta jo galia. Daug kur jis veikia žmogaus rankomis, bet šios rankos jau yra atgimdytos per demoniškąją jėgą. Antikristinių ženklų bei stebuklų *tikrasis* autorius yra velnias. Anie visi netikri kristūs ir netikri pranašai, darą didelių ženklų bei stebuklų, yra tik įrankiai velnio rankose. Todėl iš esmės reikia ne su jais šiuos ženklus ir stebuklus sieti, o su pačiu velniu, kuris juos savo pasiuntinių padedamas vykdo. Be abejo, jeigu visi šie ženklai ir stebuklai būtų *grynai žmogiški*, tuomet jie neišvengiamai pasiliktų pokšto bei triuko rėmuose, nes žmogus gamtos prašokti negali ir todėl jokio stebuklo padaryti nepajėgia. Tačiau kadangi visi antikristiniai ženklai iš tikro savo esmėje yra *velnio* darbai ir jo apraiškos istorijoje, todėl visi jie yra *antgamtiniai* ir kaip tik šiuo savo *antgamtiškumu* galį žmones suvilioti ir suklaidinti. Čia tad, atrodo, ir glūdi priežastis, kodėl Kristus vadina juos dideliais ir įspėja žmoniją jais netikėti.

Kur tad yra *skirtumas tarp dieviškųjų* Kristaus stebuklų ir velniškųjų antikristo ženklų, jeigu abeji yra *antgamtiniai?* Kur tasai matas, kuriuo būtų galima Kristaus stebuklą atskirti nuo antikristo stebuklo ir šiuo pastaruoju todėl netikėti? Ne kur kitur, kaip tik šių stebuklų *paskirtyje*. Solovjovo antikristas teisingai pavadino Kristų žmonijos *taisytoju*. Gelbėti žmogų, atitiesti jo iškrypimus, išvaduoti jį iš nuodėmės pasėkų buvo pagrindinis Kristaus uždavinys. Kristus yra Išganytojas ir savo esme, ir savo darbais. Todėl ir Jo stebuklai įsijungia į šį išganomąjį, gelbstimąjį Jo uždavinį ir virsta viena Jo atpirkimo dalimi. Jie žmogų *vaduoja*. Tuo tarpu antikristas — taip pat teisingai — vadina save žmonijos *labdariu*. Taisyti ir vaduoti žmonijos jis nenori. Jis tik nori padaryti, kad jai būtų šioje tikrovėje *gera* gyventi, kad ji negalvotų apie jokią aukštesnę būtį. Antikristo uždavinys yra

ne žmogų išganyti, bet jį kaip tik šioje tikrovėje uždaryti. Todėl ir jo ženklai įsijungia į šį uždaromąjį darbą. *Antikristo stebuklai skandina žmogų jo faktiškume.* Tai ir yra esminis jų skirtumas nuo Kristaus stebuklų. *Santykis su žemiškąja tikrove yra matas, kuriuo galima Kristaus stebuklą atskirti nuo antikristo stebuklo.* Jeigu kuris nors antgamtinis įvykis žmogų iš jo faktiškumo išvaduoja, pakeldamas jį į kitą tikrovę ir nurodydamas jam tikslą anapus, toks įvykis priklauso dieviškajai sričiai. Tačiau jeigu kuris nors nuostabus ženklas palieka žmogų šiapus, jeigu jis pririša jį prie jo faktiškumo, uždarydamas jo žvilgį į anapus, jis priklauso velniškajai sričiai. Tai yra antikristo ženklas.

Todėl kiek Kristaus stebuklai paprastai liečia *žmogaus* būtį, ją keisdami ir vaduodami, tiek antikristo ženklai paprastai vyksta *pasaulyje,* vadinasi, *šalia* žmogaus, patį žmogų tik nustebindami savo nepaprastumu. Ir tai yra labai nuoseklu. Kristus žmogų gelbsti. Todėl Jis vykdo stebuklą *jame pačiame,* kad jam padėtų ir jį išvaduotų: iš ligos, iš nelaimės, iš vargo, iš mirties. Tuo tarpu antikristas palieka žmogų tokį, koks jis yra buvęs. Todėl stebuklą jis vykdo taip, kad juo žmogų nustebintų, priverstų jį tikėti stebukladario mesianiškumu, bet kad nepadėtų žmogui pergalėti savo faktiškumo ir nesukeltų aukštesnės tikrovės troškulio. Štai kodėl Solovjovas antikristo ženklus suveda į uždavinį *linksminti* žmones. Tuo jis kaip tik ir išreiškia šių ženklų giliausią demonišką pobūdį. Pats Solovjovas, atrodo, nebuvo linkęs Apolonijaus darbus laikyti antgamtinės galybės veiksmais, todėl jis kildino juos iš galios apvaldyti oro elektrą, vadinasi, iš grynai gamtinės jėgos, žmogaus pažabotos ir valdomos. Šiuo atžvilgiu jis, atrodo, nebus atspėjęs tikrojo antikristinių stebuklų pagrindo. Tačiau priskirdamas juos *linksmybių* sričiai, Solovjovas iš tikro suvokė, kad *antikristo stebuklai žmogaus prigimties neliečia ir nekeičia.* Jie tik džiugina akis, jie tik teikia viršinio malonumo, bet patį žmogų palieka jo neišskaistintoje tikrovėje.

Šiuo atžvilgiu antikristo ženklai iš tikro yra *apgaulė,* tačiau ne ta prasme, kad jie būtų *netikri,* bet ta, kad žmogus tikisi jų padedamas peržengsiąs pats save ir įeisiąs į aukštesnę tikrovę, o iš tikro jis yra jų paliekamas giliausiame savo faktiškume. Antikristas nori savo ženklais žmones įtikinti, kad *jis,* o ne Kristus, esąs išganytojas. Tuo tarpu iš tikrųjų jis yra tik *labdarys,* vadinasi, viršį-

nių dovanų dalintojas, neliečiąs pačios būties. Ir ši apgaulė yra žymiai gilesnė negu bet kurio „akių dūmiko". Tai apgaulė pačioje būtyje. Tai žmogaus išganymo išjuoka, nes antikristas pasaulin ateina tik linksminti, o žemės gyventojai pasitinka jį kaip išganytoją. Antikristo „stebuklai" apgauna žmones ne tuo, kad jie būtų triukai ar pokštai, bet tuo, kad *jie labdariui uždeda išganytojo kaukę.*

Linksmybės įvedimu antikristas užbaigia kurti savo karalystę, kurios pagrindinis uždavinys, kaip galėjo paaiškėti iš šios sklaidos, yra palikti žmogų šioje tikrovėje, užtverti jam visus kelius į anapus ir įtikinti jį būti ištikimam žemei. Vienybės, gerovės ir linksmybės pažadu bei jo įvykdymu antikristas mėgina pridengti neperkeistą šiapusinę būtį ir sunaikinti bet kokias aukštesnio gyvenimo viltis. Antikristo karalystė yra velnio atsakymas į Kristaus kvietimą nekrauti sau turtų žemėje. Ir nuostabu, kad šitas demoniškas atsakymas istorijos eigoje vis daugiau randa šalininkų ir vis labiau plinta pasaulyje. Žmonijos istorija virsta antikristo karalystės įsikūnijimu.

V

BAŽNYČIA ANTIKRISTO PRIESPAUDOJE

1. IŠTRĖMIMAS Į DYKUMAS

Visa antikristo kova iš tikro yra nukreipta ne tiek prieš Kristų, kuris sėdi Tėvo dešinėje, kiek prieš Kristų, kuris skleidžiasi istorijoje, kitaip sakant, *prieš Bažnyčią*. Kristus kaip Amžinasis Logas, kaip antrasis Šv. Trejybės asmuo velniui yra visiškai neprieinamas. Velnias kovoja su Dievu ne tiesiog, bet per Jo kūrinius, juos išjuokdamas, gadindamas ir naikindamas. Tiesioginė kova su Dievu jam yra negalima. Būdamas kūrinys, velnias neturi plotmės, ant kurios atsistojęs galėtų šios kovos griebtis. Kūrinys neturi tvirtovės, kurioje galėtų užsidaryti nuo Kūrėjo smūgių. Jis visas yra Dievui atviras ir todėl prieinamas sunaikinimui kiekvieną savo buvimo akimirką. Todėl tiesioginių grumtynių tarp Dievo ir velnio nėra ir negali būti.

Tačiau esama labai aštrios kovos tarpininkaujant Viešpaties kūriniams. Velnias, nusviestas į žemę ir žinodamas, kad maža laiko teturi, stengiasi kuo labiausiai joje įsigalėti ir išsukti ją iš kelio Dievop. Jis mėgina visą Viešpaties kūrybą padaryti atkritėle, kaip ir jis pats. *Velnio kova su Dievu esmėje yra kova už kūrinijos likimą.* Velnias siekia sunaikinti ne Dievą, bet Dievo kūrinį. Jis yra kūrybos priešas. Buvimas, kaip pastebi Goethe's Mefistas, neturi vertės, todėl „geriau būtų, kad nieko neatsirastų", o kas yra, „kad žlugtų". Todėl visi velnio smūgiai iš tikro yra nukreipti į Viešpaties sukurtą būtį. Ir juo aukštesnis yra kūrinys, juo velnias labiau juo domisi ir juo narsiau jį puola. O kadangi žmogus stovi pačioje kūrinijos viršūnėje, kadangi jis yra Viešpaties paveikslas bei panašumas, todėl jis yra *tikrasis* velnio smūgių objektas ir *svarbiausias* jo taikinys. „Dievas su velniu kovoja žmogaus širdyje". Šis Dostojevskio posakis išreiškia visą minimų grumtynių esmę ir jų tikslą. Suardyti žmoguje Dievo paveikslą, pa-

daryti jį Dievo išjuoka yra pirmaeilis velnio siekimas. Velnio kova su Dievu iš tikro yra kova dėl žmonijos.

Įsikūnijęs žmogiškojoje prigimtyje ir prisiėmęs visą žmogiškojo buvimo tragiką, Amžinasis Logas taip pat pasidarė prieinamas velnio puolimams. Negalėdamas Kristaus pulti Jo dieviškume, velnias puola Jį Jo žmogiškume. Kai tik Dievažmogis pasirodė žemėje kaip Mesijas, tuojau velnias pristojo prie Jo ir ėmė Jį gundyti. Jis gundė Jį kūniniu alkiu; jis gundė Jį antgamtine galybe; jis gundė Jį valdžios vilionėmis; vadinasi, visu tuo, kuo jis gundo ir ne kartą sugundo žmogiškąją būtį. Kristus atmetė visus šiuos gundymus ir šėtoną pavarė. Tačiau Evangelija prasmingai pastebi, kad „visam gundymui pasibaigus, velnias atstojo nuo Jo *iki laikui*" (*Lk 4, 13*). Kitaip sakant, jis atstojo nuo Kristaus, kad vėl grįžtų. Be abejo, velnias niekados negrįš prie Kristaus, kuris prisikėlė ir įžengė į dangų. Atsisėdimas Tėvo dešinėje išvadavo net ir žmogiškąjį Kristaus pradą nuo bet kokių velnio užmačių.

Užtat velnias grįžo prie Kristaus, pasilikusio istorijoje: jis grįžo prie Jo Bažnyčios, kuri yra Jo Mistinis Kūnas, Jo perkeistasis kosmas, Jo atpirktoji žmonija. Negalėjęs pražudyti Dievažmogio Jo individualinėje prigimtyje, velnias mėgina sunaikinti dievažmogiškąjį Jo skleidimąsi istorijoje. Bažnyčia, kaip išvaduotoji žmonija, pasidaro velnio puolimų centras ir pats svarbiausias objektas pokrikščioniškoje pasaulio istorijoje. Todėl ir kiekvienas antikristas, kaip velnio pateptasis ir pasiųstasis, visais amžiais kovoja prieš Bažnyčią. Jis yra visų pirma Bažnyčios priešas, jos veikimo kliudytojas, jos persekiotojas, jos šventųjų žudikas. Kurdamas savo karalystę pasaulyje, jis susiduria su Bažnyčia kaip su Kristaus karalyste ir todėl pradeda ją neigti. Bažnyčia virsta didžiausia kliūtimi kelyje į jo tikslą. Todėl jis ir pradeda ją neigti bei pulti.

Kokiais tad pagrindiniais pavidalais reiškiasi antikristo puolimai? Kokios prasmės jie turi pačiai Bažnyčiai? Kristus yra pažadėjęs, kad Jo Bažnyčios „ir pragaro vartai nenugalės" (*Mt 16, 18*). Todėl esmėje yra Bažnyčia nepražudoma, nes pražudyti Bažnyčią reikštų paversti niekais visą Kristaus atpirkimą. Tačiau sunkių žaizdų antikristo smūgiai jai vis dėlto gali padaryti. Kokios tad yra šios žaizdos? Iš kitos pusės, antikristo kovos paskatina Bažnyčią stiprėti savo viduje. Bažnyčia ginasi nuo velnio puolimų. Kaip tad reiškiasi šis stiprėjimas ir šis gyni-

masis? Štai visa eilė klausimų, kurie kyla ryšium su antikristo veikimu istorijoje ir į kuriuos mėginsime šiuo skirsneliu atsakyti.

Pirmas dalykas, kurio antikristas griebiasi, susidūręs su Bažnyčia, yra *ištremti ją į dykumas.* Posakis, be abejo, yra simbolinis, tačiau jis išreiškia šio antikristinio užsimojimo esmę. Jį mini ne tik Solovjovas. Jį mini ir Apreiškimas. Šv. Jonas pasakoja, kad „slibinas atsistojo ties gimdysiančia moteriške, kad jai pagimdžius prarytų jos kūdikį" (*Apr 12, 4*). Tačiau „moteriškei buvo duota du dideliu erelio sparnu, kad skristų į tyrus" (*12, 14*). Jai pagimdžius, „jos Sūnus buvo paimtas Dievop ir Jo sostop, moteriškė gi nubėgo į tyrus, kur ji turėjo Dievo prirengtą vietą" (*12, 6*). Tyrai čia yra simbolis pasitraukimo iš pasaulio, kuriame įsigali antikristas. Bažnyčia, pagal Apreiškimą, yra paties Dievo išvedama į dykumas, kad išsigelbėtų iš slibino puolimų. Solovjovas taip pat pasakoja, kad jo antikristinis imperatorius, užmušdinęs popiežių Petrą ir vyskupą Joną, išleido įsakymą, kuriuo uždraudė Kristaus šalininkams „apsistoti miestuose ir kitose gyvenamose vietose". Tada krikščionys patraukė į dykumas ir apsistojo „tuščiuose kalneliuose prie Jericho". Tuo būdu antikristas įvykdė tai, kas Apreiškime pasakyta, kad žemės žvėris pažymės savo šalininkus ženklu ant dešinės rankos ir ant kaktos ir padarys, „kad niekas negalėtų pirkti ar parduoti, kaip tik tas, kas turi žvėries žymę, ar vardą, ar jo vardo skaitmenį" (*13, 17*).

Visi šie simboliai turi vieną prasmę: *antikristas visų pirma stengiasi išstumti Bažnyčią iš gyvenimo.* Ji turinti pasitraukti iš šeimos, iš mokyklos, iš valstybės, iš meno, iš mokslo, iš filosofijos ir užsidaryti šventovių sienose. Ji turinti atsisakyti uždavinio keisti gyvenimą pagal Kristų ir pasilikti tik siaurą vidinio maldingumo skelbimą bei vykdymą. Dykumos, kuriose niekas negyvena, esanti tikroji Bažnyčios vieta, antikristo supratimu ir noru. Todėl trėmimas į dykumas trunka visą Bažnyčios istorijos metą. Pradedant apaštalų išvarymu iš Mažosios Azijos miestų ir baigiant laicizmo bei komunizmo pažadintu vienuolių bei kunigų išvijimu iš mokyklų, iš ligoninių, iš prieglaudų, net iš atskirų kraštų, antikristas visą laiką mėgina kliudyti Bažnyčiai įsigalėti gyvenime ir jį apvaldyti Kristaus dvasia. Jis visą laiką pastoja jai kelią, neleisdamas galutinai grįžti iš dykumų ir apsistoti „miestuose ir kitose gyvenamose vietose".

Kokios prasmės turi šis antikristinis Bažnyčios trėmimas iš gyvenimo? Iš vienos pusės, jis Bažnyčiai stipriai kenkia. Bažnyčia nėra tik subjektyvinio maldingumo bendruomenė, pasiliekanti žmogaus dvasios viduje. Ji yra istorijoje besiskleidžiąs Kristus. Ji yra atpirktasis kosmas, nešąs šį atpirkimą į visas sritis. Bažnyčia išduotų savo paskyrimą tęsti Kristaus žygį istorinėje mūsų tikrovėje, jeigu ji užsidarytų tik šventyklų sienose ir turėtų reikalo tik su subjektyvine žmogaus nuotaika. *Atpirkimas yra nauja būtis.* „Jei kas yra Kristuje, tai yra naujas sutvėrimas; kas buvo sena, praėjo; štai visa pasidarė nauja" (*2 Kor 5, 17*). Atpirkimu esame „sutverti Jėzuje Kristuje" (*Ef 2, 10*), padaryti „Dievo įnamiais" (*2, 19*), dar daugiau, „Dievo vaikais" (*Rom 8, 16*), ir perkelti „iš tamsybės valdžios" į Jo Sūnaus meilės karalystę (*Kol 1, 13*). Jeigu tad Bažnyčia yra pašaukta plėsti istorijoje Kristaus atpirkimą, tai ji turi plėsti jį taip, kad šią naują būtį statytų visame gyvenimo plote, kad ji visa darytų nauja, kad Jėzumi Kristumi apvilktų visas sritis ir visus pavidalus.

Tiesa, atpirkimas visų pirma liečia *žmogų,* nes juk žmogus yra gyvenimo kūrėjas. Dvasia ir ugnimi Kristus visų pirma pakrikštija *asmenį.* Tačiau šitas pakrikštytasis ir sutvirtintasis asmuo kuria ir *naują gyvenimą,* taip pat pažymėtą Šventosios Dvasios ugnimi. Jis kuria naują šeimą, naują mokyklą, naują visuomenę, naują mokslą, naują meną, naują filosofiją. Viršinio gyvenimo pavidalai išauga iš žmogaus ir jame laikosi. Todėl *ištremti Bažnyčią iš šių pavidalų reiškia uždrausti žmogui krikščioniškai gyventi ir veikti;* kitaip sakant, uždrausti tikėjimui plisti žmogaus darbuose. Savaime suprantama, kad šitoks tikėjimo aprėžimas tik atskiro žmogaus siela kliudo Kristaus Dvasiai įsikūnyti visa savo pilnatve. Jis perskiria žmogų ir reikalauja vienaip tikėti, o kitaip daryti. Nenuostabu, kad šitoks perskyrimas visais amžiais Bažnyčios buvo neigiamas. Visais amžiais Bažnyčia žmogiškosios sąžinės vardan reikalavo, kad žmogui būtų pripažinta teisė ne tik tikėti, bet ir pagal savo tikėjimą gyventi. Visais amžiais Bažnyčia reikalavo, kad žmogaus gyvenimas su visu jo turiniu bei apraiškomis būtų ne kas kita kaip jo tikėjimo įsikūnijimas regimu būdu.

Todėl ji visados priešinosi jos trėmimui į dykumas: jos atskyrimui nuo gyvenimo, jos išstūmimui iš viršinių institucijų, nes čia ji matė ne tik žmogaus asmens sužа-

lojimą, bet ir Kristaus atpirkimo paneigimą. *Bažnyčia yra visuma.* Joje telpa ir tikėjimas, ir darbai, ir asmuo, ir gyvenimas, nes šie dvejetai yra neperskiriami: darbai yra ne kas kita kaip įsikūnijęs tikėjimas, ir gyvenimas yra ne kas kita kaip išplitęs asmuo. „Tikėjimas be darbų yra miręs" (*Jok 2, 20*), ir asmuo be gyvenimo yra suskurdęs. Neleisti tikėjimui pasireikšti darbais reiškia žudyti patį tikėjimą. Neleisti asmeniui išplisti gyvenime reiškia nuslėgti patį asmenį. Antikristas tai gerai žino ir šiuo tad būdu mėgina sugriauti tikėjimą bei sužlugdyti krikščioniškąjį žmogų. *Bažnyčios trėmimas į dykumas esmėje yra pasikėsinimas prieš Kristaus atpirkimą.* Antikristas tikisi, kad iš gyvenimo ištremta Bažnyčia bus galų gale išstumta ir iš paties žmogaus. Sielos nukrikščioninimas yra antikristo galutinis siekimas, prie kurio jis eina per gyvenimo nukrikščioninimą. Ir šiuo keliu jis pasiekia žymių vaisių. Tose šalyse, kur antikristui yra pavykę nukrikščioninti gyvenimą, po kiek laiko smarkiai sunyksta ir pati siela, nes ji neranda atramos viršiniuose savo darbuose. Apokalipsinio atkritimo ženklų pasirodo nukrikščionintų šalių gyvenime. Dėl to Bažnyčios trėmimas į dykumas visados yra skaudus smūgis ir gili žaizda Mistiniame Kristaus Kūne.

Iš kitos tačiau pusės, šis ištrėmimas turi ir apvaizdinės prasmės. *Dykumos yra ne tik atsiskyrimo, bet ir atsinaujinimo simbolis.* Tai tokia buvimo sritis, kur Kristus po krikšto tuojau „buvo Dvasios nuvestas" (*Mt 4, 1*) ir kur slibino persekiojama moteris rado „Dievo prirengtą vietą" (*Apr 12, 6*). Dykuma yra simbolis žmogaus pakilimo Dievop, jo pasilikimo vienatvėje su savo Viešpačiu, jo atsitraukimo nuo visų apsunkinančių ir kliudančių žemės pavidalų. Todėl visados, kai tik krikščionis per stipriai pasineria į gyvenimą, per uoliai atsideda jo darbams, jam atsiranda reikalo išeiti į tyrus, pasninkauti ir melstis, kad grįžtų į save, kad sustiprėtų jo asmuo ir jo tikėjimas, kurie turi reikštis jo gyvenimu ir jo darbais. *Dykuma krikščioniškajame buvime yra sudedamasis jo pradas.* Krikščionis niekad negali dykumos *visiškai* palikti, jeigu jis nenori padaryti savo sielai nuostolio. Tai yra bendras bet kokio krikščioniškojo buvimo dėsnis, tinkąs tiek atskiriems asmenims, tiek ir ištisoms bendruomenėms.

Šis dėsnis tinka ir Bažnyčiai jos visumoje. Bažnyčia, tiesa, turi eiti į gyvenimą ir jį keisti, vykdydama jame naują, Kristaus atpirkimu laimėtą būtį. Ji turi įsikūnyti

visuose jo pavidaluose ir visose jo srityse. Bet kaip tik čia ją ir tyko gili bei nuolatinė grėsmė. Velnias, gundęs Kristų ir paskui nuo Jo pasitraukęs, grįžta prie Bažnyčios ir ją gundo tais pačiais pasiūlymais, kaip ir jos Steigėją. *Jis gundo ją duona:* Bažnyčios atstovai ne sykį mėgina akmenis paversti duona; vadinasi, užuot buvę gyvi Dievo žodžiu ir pasitikėję Jo Apvaizda, jie pradeda įsitaisyti pasaulio rūmuose ir apsirūpinti jo gėrybėmis. *Jis gundo ją antgamtine galia:* Bažnyčios atstovai ne kartą mėgina šokti nuo šventyklos stogo; vadinasi, užuot savo veiklą bei įtaką plėtę savu šventumu bei vidaus turtingumu, jie atsiremia tiktai į Kristaus jiems suteiktą sakramentinę galią ir ja viena mėgina laimėti sielas. *Jis gundo ją valdžia:* Bažnyčios atstovai mėgina pasiimti siūlomas karalystes bei jų puikumą; vadinasi, užuot skleidę Kristaus atpirkimą savu uolumu, jie patiki jį valstybinėms institucijoms, naudojasi politinėmis priemonėmis ir ne sykį net patys užsideda žemės valdovų vainikus. Ne vienas amžius Bažnyčios istorijoje yra buvęs pasidavęs tai vienam, tai kitam šių gundymų. Ne viena Bažnyčios dalis buvo suviliota tai vienos, tai kitos šių pasiūlų. *Savo visumoje Bažnyčia niekados nebuvo ir nebus sugundyta,* nes ji yra pats Kristus. Tačiau atskirose savo gyvenimo apraiškose, atskiruose tarpsniuose ir atskiruose kraštuose ji gali būti sugundoma ir ne sykį *esti* sugundoma. Ne sykį ji užsimiršta esanti kovojanti Bažnyčia ir pradeda jaustis, tarsi ji būtų jau triumfuojanti anos tikrovės Bažnyčia, ana Naujoji Jeruzalė ir šventasis Dievo miestas, kuriame antikristas nebeturi jokios dalios. Tokių užmarštіes valandėlių Bažnyčios istorijoje yra buvę ir bus ligi jos žygiavimo pabaigos.

Šis netikras ir žemėje negalimas triumfas ir yra antikristo, dieviškajai Apvaizdai leidžiant, sukrečiamas Bažnyčios ištrėmimu į dykumas. Antikristo smūgiai sudaužo visas netikras viltis ir visus netikrus pagrindus. Jie parodo, kad *Bažnyčia niekados negali su gyvenimu susilieti,* kad ji turi visada stovėti viršum gyvenimo, kad gyvenimo pavidalai niekad negali virsti *jos pačios* pavidalais. Ištremta į dykumas, Bažnyčia kaip tik susimąsto sudužusių savo vilčių akivaizdoje ir todėl atsigauna. Savo vienatvėje ji apsivalo nuo žemiškųjų priekibų, apgaili savo pasidavimą gundymams ir iš naujo pasiruošia savai pasiuntinybei suardyto gyvenimo plotuose.

Savame pasakojime Solovjovas gražiai sugretina tikrąją Kristaus Bažnyčią su antikristine imperatoriaus bažnyčia. Ištikimi Kristui krikščionys „atsidėjo tuščiose Jericho aukštumose pasninkui ir maldai". Tuo tarpu antikristo šalininkai šventė didelę džiaugsmo šventę, linksminami Apolonijaus ženklais bei stebuklais. Ir ši „minios šventė truko keletą dienų". Kristaus Bažnyčia meldėsi ir pasninkavo, antikristo bažnyčia triumfavo. Šiuo sugretinimu Solovjovas išreiškia amžiną Bažnyčios ir pasaulio nesantaiką, išreikštą paties Kristaus žodžiais: „Iš tikrųjų, iš tikrųjų sakau jums: jūs verksite ir raudosite, o pasaulis džiaugsis" (*Jn 16, 20*). *Bažnyčios likimas pasaulyje yra melstis, pasninkauti ir raudoti.* O kai tik ji panori džiaugtis sykiu su pasauliu, tuojau patenka antikristo galion. Argi anie Solovjovo minimi visų trijų konfesijų atkritėliai, kurie nuėjo pas antikristą, nebuvo suvilioti žemiškojo triumfo? Argi jiems neatrodė, kad imperatoriaus dovanos laiduoja Bažnyčiai visišką pasisekimą pasaulyje? Argi tai nebuvo klaidingas noras regėti Bažnyčią įsikūnijusią gyvenime ne sava iš Šventosios Dvasios kylančia veikla, bet žemės valdovų parama ir valia? Bažnyčia yra tremtinė ir keleivė pasaulio istorijoje, kaip ir kiekvienas krikščionis. O kai tik ji pamėgina apsistoti „miestuose ir kitose gyvenamose vietose", ji prisiima pasaulio pavidalus ir atsisėda antikristo sosto papėdėje.

Šiuo tad atžvilgiu antikristo nuolat vykdomas Bažnyčios trėmimas į dykumas iš tikro turi apvaizdinės prasmės. Jis neleidžia žmogiškajam pradui per daug apsunkinti ir aptemdyti dieviškojo prado. Jis neleidžia žemiškiesiems pavidalams užimti dieviškųjų vietą. Pats Kristus taip tvarko Mistinio savo Kūno augimą istorijoje, kad šis niekad nepasidarytų per daug žmogiškas ir prapuolęs pasaulyje. Šiam reikalui Jis leidžia antikristui apiplėšti savo Kūną nuo nereikalingų prieaugų, kad vidinis jo skaistumas labiau sužibėtų. *Jobo drama yra nuolatinė Bažnyčios drama.* Velnias, tasai amžinas „mūsų brolių skundėjas" (*Apr 12, 10*), nuolatos pasirodo Viešpaties akivaizdoje ir daro priekaištų Bažnyčiai, esą ši mylinti Kristų tik todėl, kad Jo Evangelija laidavusi jos skelbėjams gerą gyvenimą, didelę pagarbą ir žemišką valdžią. Bet tegu jie tik šių gėrybių netektų, tuoj imtų piktžodžiauti Kristui į pat akis. Velnias čia kalba iš ilgo savo patyrimo, nes jis gerai žino, kad tokių žmonių Bažnyčioje iš tikro esama. Bažnyčia juk yra laukas, kuriame raugės auga šalia kvie-

čių, ir tasai tinklas, kuriame šalia gerų žuvų maišosi ir blogų. Todėl Dievas ir atiduoda į antikristo rankas *žemiškąsias* Bažnyčios apraiškas: jos turtus, jos garbę ir jos valdžią. Ir šis Apvaizdos įrankis švariai apvalo Kristaus Kūną nuo bet kokio žemiškojo susitepimo, kaip kadaise apvalė ir Jobą. Jis pražudo viską, kuo Bažnyčios atstovai ne sykį džiaugėsi ir didžiavosi pamiršdami, kad jie yra stiprūs ne vežimais ir ne žirgais, bet „Viešpaties, mūsų Dievo vardu" (*Ps 19, 9*). Tuomet ateina Bažnyčiai suspaudimo metas. Tuomet ne vienas iš tikro pradeda Kristui piktžodžiauti. Raugės atsiskiria nuo kviečių, ir blogosios žuvys palieka gerąsias, išplaukdamos į pasaulio vandenis.

Be abejo, tai skaudus dieviškojo mėginimo metas. Bet jis yra sykiu ir atsinaujinimo bei apsivalymo laikas. Bažnyčios ištrėmimas į dykumas yra jos rekolekcijos, nes Dievas iš tyrų visados pašaukia pranašų ir šventųjų, kurie atitiesia praeities iškrypimus ir atgailoja už praeities paklaidas. Iš dykumų grįžtanti Bažnyčia ateina kaip Kristaus Jaunamartė, išsipuošusi ir išsipraususi savo vaikų ašaromis bei maldomis. Viršinį antikristo laimėjimą dieviškoji Apvaizda paverčia skaudžiu jo pralaimėjimu, nes dykumos, užuot Bažnyčią pražudžiusios, ją sustiprina ir parengia naujai veiklai ir naujai kovai.

2. PERSEKIOJIMAI

Bažnyčios trėmimas į dykumas yra labai dažnai surištas su kruvinais persekiojimais, kurie sudaro antrąjį antikristinės kovos pavidalą. Jeigu stūmimas iš gyvenimo liečia daugiau Bažnyčią jos visumoje, tai persekiojimai ištinka jau *atskirus* jos narius ir pareikalauja iš jų kraujo aukos. Tremiančiųjų įstatymų akivaizdoje ne vienas krikščionis pakartoja Petro žodžius, pasakytus žydų taryboje, kuri norėjo apaštalams uždrausti skelbti prisikėlusį Jėzų: „Dievo reikia labiau klausyti negu žmonių" (*Apd 5, 29*). Tačiau kaip apaštalų drąsos akivaizdoje žydai „įnirto ir manė juos užmušti" (*5, 33*), taip lygiai įniršta visų amžių pasaulis, pamatęs Kristaus šalininkų nenuolaidumą. *Bažnyčios persekiojimai yra nuolatinis jos istorijos bruožas.* Nuo pat pirmųjų jos dienų, nuo pat Kristaus gimimo Betliejaus miestelyje ligi mūsų laikų, paskelbusių bei ginančių žmogaus laisves bei teises, krikščionys yra niekinami ir žudomi ne dėl to, kad jie būtų nusikal-

tėliai, bet dėl to, kad jie išpažįsta Kristų ir Jį vykdo savo gyvenime. Tiesa, įvairiais amžiais antikristas mėgina pridengti šiuos persekiojimus kokia nors skara: politine, socialine, kultūrine; įvairiais amžiais krikščionių žudymas yra skelbiamas kaip tarnyba politinei vienybei, socialinei santvarkai ar kultūrinei pažangai. „Kiekvienas, kurs jus užmuš, tarsis tarnaująs Dievui",— kalbėjo Kristus apaštalams Paskutinės Vakarienės metu (*Jn 16, 2*). Ir šia tarnyba yra pridengiamas kiekvienas Bažnyčios persekiojimas.

Vis dėlto pro visas šias skystas priedangas kyši tikrasis persekiotojų siekimas — išnaikinti pasaulyje Kristaus šalininkus. *Pats buvimas krikščioniu jau yra nusikaltimas pasaulio akivaizdoje,* nusikaltimas, vertas mirties. Bažnyčios persekiojimai niekados nėra tik grynai *žmogiškasis* nesusipratimas. Jie visados slepia savyje antikristines užmačias; jie visados yra atremti į antikristines pastangas pražudyti Kristaus Bažnyčią. Taip yra net ir tuo atveju, jeigu atskiri persekiotojai šių užmačių bei pastangų ir nesuvoktų, tardamiesi savo žudynėmis tarnaują aukštesniam dalykui. *Bažnyčios persekiojimai visados turi religinio pobūdžio.* Tai yra apraiška ano žudomojo velnio darbo, kuris jį lydi visur ir visados, nes velnias, kaip pats Kristus apie jį yra pasakęs, „buvo galvažudys nuo pat pradžios" (*Jn 8, 44*).

Štai kodėl ir Solovjovo antikristas iš sykio ištremia Kristaus ištikimuosius į dykumas, o paskui išleidžia įsakymą, „kad visi jam neklusnūs žydai ir krikščionys būtų pasmerkti myriop". Savo persekiojimus jis taip pat pridengė politine skraiste: mat žydai buvo prieš jį sukilę, ir valstybės saugumo pagrindu jis išleido tokį žiaurų įstatymą. Tačiau iš tikro šis įstatymas buvo ne kas kita kaip tęsinys žudynių visų kultų katedroje, kurių aukomis krito popiežius Petras ir senelis vyskupas Jonas. Žydų sukilimas antikristui buvo *tik proga* išlieti kerštą tiems, kurie pasiliko Kristui ištikimi ir neatsisėdo jo sosto papėdėje. *Velnio kova prieš istorijoje besiskleidžiantį Kristų yra pagrindinis ir pats giliausias Bažnyčios persekiojimų pagrindas.* Negalėdamas antrą kartą nužudyti Kristaus Asmens, jis žudo atskirus Mistinio Jo Kūno narius, tikėdamasis tuo būdu sunaikinsiąs patį Kūną ir išvysiąs Kristų iš pasaulio istorijos.

Šitas tad esmingai religinis persekiojimų pobūdis veda mus į jų kilmę, glūdinčią nesutaikomame prieštaravime

tarp Bažnyčios ir pasaulio. *Bažnyčia yra pasaulyje, bet ji nėra iš pasaulio.* Ji nėra iš pasaulio paimta ir iš jo pradų išvystyta. Ji nėra pasaulio tęsinys. Bažnyčia yra atnešta iš aukšto. Ji yra antgamtinė. Ji yra pasauliui svetima. Todėl pasaulis ją *kaip svetimą* ir priima. Pats Kristus yra nurodęs šį skirtumą ir kaip tik iš jo kildinęs būsimuosius persekiojimus. Paskutinės Vakarienės metu Jis kalbėjo savo apaštalams: „Jei pasaulis jūsų nekenčia, žinokite, kad manęs pirma jūsų nekentė. Jei būtumėte iš pasaulio, pasaulis mylėtų, kas yra jojo. Tačiau kadangi jūs nesate iš pasaulio, bet aš jus išrinkau iš pasaulio, todėl pasaulis jūsų nekenčia" (*Jn 15, 18—19*), išliedamas šią savo neapykantą net kruvinu būdu. Bažnyčia susitaikytų su pasauliu tik tada, jeigu ji pasidarytų esanti iš pasaulio, jeigu ji prisiimtų jo dvasią, jo pavidalus ir įsilietų į jo gyvenimą.

Solovjovo pasakojime toks įsiliejimas kaip tik įvyksta išrenkant Apolonijų popiežium. Valstybės kancleris paima į savo rankas ir bažnyčios vairą. Todėl imperatorius, jį sveikindamas naujų pareigų proga, ilgai laiko jį savo glėbyje ir tuo išreiškia įvykusią vienybę tarp „bažnyčios" ir pasaulio. Tačiau kaip tik todėl ši Apolonijaus bažnyčia ir pasidaro antikristinė. *Susitaikymas su pasauliu Bažnyčią nutolina nuo Kristaus.* Tiesa, pasaulio valdovai apipila tokią „bažnyčią" savo malonėmis. Jie laiduoja jai gerą gyvenimą, didelę pagarbą ir stiprią valdžią. Bet tuo pačiu tokia supasaulinta bažnyčia nustoja būti atperkamojo Kristaus žygio nešėja bei skleidėja žmonijos istorijoje. Ji pasidaro atkritėlė. Ji dar sykį pakartoja pirmųjų žmonių nuodėmę — neiti Dievo atsklęstu keliu. Ji apsisprendžia už žemiškąsias dovanas ir pakilusi palieka Kristų, nueidama antikristo pasostėn. *Susiliejimas su pasauliu Bažnyčiai yra galimas tik Šventosios Dvasios sąskaita.* O kol Bažnyčia su pasauliu nėra susiliejusi, tol ji yra persekiojama, tremiama ir žudoma. Persekiojimų galima išvengti tik Kristaus išsižadėjimo kaina.

Jeigu paklaustume, kodėl pasaulis Bažnyčios nekenčia, turėtume atsakyti: todėl, kad *Bažnyčia jam kliudo pasilikti jo faktiškume.* Šiuo atveju Bažnyčios gyvenime pasikartoja tas, kas atsitiko ir Kristaus gyvenime. Pagrindinis kaltinimas Kristui, žydų iškeltas pas Pilotą, buvo: „Šitas kelia sąmyšio mūsų tautoje" (*Lk 23, 2*). Žydai, be abejo, turėjo čia galvoje *politinį* sąmyšį, todėl ir paaiškino Pilotui, esą Kristus „draudžia mokėti mokesčius ciesoriui ir sakosi esąs Kristus Karalius" (*t. p.*). Tačiau savo kalti-

nimu jie išreiškė pačią giliausią tiek Kristaus, tiek Jo Bažnyčios veiklą pasaulyje. *Kristus kaip tik tam ir atėjo žemėn, kad keltų sąmyšio.* Kviesdamas žmogų peržengti patį save, pakilti viršum savo faktiškumo, pasijausti keleiviu šioje tikrovėje, Kristus suardė pasaulio ramybę ligi pat jos gelmių. Savo pamokslu ant kalno Jis sugriovė visus ligtolinius žmonių santykius su savo priešais, su savo draugais, su moterimis, su turtu, su apsirūpinimu, net su Dievu. „Jūs girdėjote, kad seniesiems pasakyta — aš gi jums sakau": šita priešginybė, kuria yra perpintas ne tik Kristaus pamokslas ant kalno, bet ir visas Jo gyvenimas bei mokslas, kaip tik ir buvo tasai didysis perversmas, sukeltas ne tik žydų tautoje, bet ir visoje žmonijoje. Ir tai nebuvo joks politinis perversmas. Tai buvo perversmas pačioje žmogaus būtyje. *Kristaus žygis iš esmės yra ontologinis.* Jis yra žmogiškosios prigimties perkeitimas jos gelmėse. Jis yra naujas žmogaus sukūrimas.

Bet kaip tik todėl jis yra pasauliui nepaprastai pavojingas. Jis sukrečia kasdieninę jo ramybę, jis jį suskaldo, suardo jo vienybę, sukeldamas sūnų prieš tėvą ir dukterį prieš motiną (plg. *Mt 10, 35*). Kristus atnešė žemėn kalaviją ir perskyrė gyvenimą į dvi puses, į dvi nesujungiamas dalis; tiek giliai perskyrė, kad net žmogaus namiškiai pasidarė jo neprieteliai (*Mt 10, 36*). *Kristus yra pats didžiausias Perversmininkas pasaulio istorijoje.* Todėl pasaulis ir šoko prieš Jį, Jį skųsdamas, esą Jis keliąs sąmyšio. Barabas taip pat kėlė sąmyšio plėšdamas ir žudydamas (plg. *Lk 23, 29*). Tačiau kas buvo Barabo sąmyšis, palygintas su Kristaus sąmyšiu! Kai Pilotas pasiūlė miniai pasirinkti, kurį jis turi paleisti — Kristų ar Barabą, minia nė kiek nesvyruodama sušuko: „Šalin šitą, paleisk mums Barabą" (*Lk 23, 18*). Ir šituo savo šauksmu ji išreiškė viso pasaulio nusistatymą Kristaus atžvilgiu. Pasaulis gali pakęsti plėšikus, apgavikus, bet jis negali pakęsti Kristaus. Visi šie nusikaltėliai taip pat drumsčia ramių piliečių gyvenimą. Tačiau jie drumsčia tik jo paviršių. Jie neliečia pačios būties ir joje nepasėja negęstamo nerimo. Todėl jie gali būti paleisti iš pasaulio kalėjimų. Todėl jų pasaulis gali ir pasigailėti savo džiaugsmo švenčių proga.

Tuo tarpu Kristus pažadina nerimą pačiose gelmėse. Jo kalavijas sužeidžia pačią širdį. Jo piršto palytėtas žmogus neberanda ramybės nei turtuose, nei linksmybėse, nei valdžioje. Kaip tad galima išteisinti šį Nusikaltėlį? Jis

atėjo kliudyti žmogui *būti* pasaulyje. Visi kiti nusikaltėliai sukliudo tik vieną kurią pasaulinio buvimo funkciją. Tuo tarpu Kristus sukliudo *patį šį buvimą*. Jis sukrečia jo faktiškumą. Jis jį suardo, nurodydamas jo netikrumą bei apgaulingumą. Kaip tad šis Perversmininkas gali būti paliktas gyvas? Jokios amnestijos Jam būti negali, nes Jis yra *būties maištininkas*. Štai kodėl minia Piloto kieme ir šaukė: „Ant kryžiaus, ant kryžiaus Jį" (*Lk 23, 21*). *Kristaus pasiuntinybė yra pasaulinės būsenos paneigimas ir tuo pačiu pasaulio sukėlimas tiek prieš patį save, tiek prieš Bažnyčią*. Jo mirtis ant kryžiaus buvo nuosekli Jo pasiuntinybės pabaiga *pasaulyje*. Pasaulis kryžiuoja kiekvieną, kuris mėgina jame kelti sąmyšio.

Ne kitaip yra ir su Bažnyčia kaip su istorijoje besiskleidžiančiu Kristumi. Bažnyčia tęsia toliau Kristaus pradėtą perversmą. Ji neša Jo kalaviją į visas tautas. Ji kelia nerimą pasaulio būtyje. Ji skaldo jį, keldama tautą prieš tautą, luomą prieš luomą, giminę prieš giminę. Bažnyčios dvasios paliestas, pasaulis pasijunta išblokštas iš savo ramybės, iš savo gyvenimo faktiškumo ir įstatytas į nuolatinę keleivio būseną. Savo mokslu Bažnyčia ardo senąsias pasaulio pažiūras į būtį. Savo valdžia ji lenkia pasaulį Dievui. Savo sakramentais ji keičia pasaulio gyvenimo pavidalus. Visa, kas buvo sena, turi pradingti. Iš Bažnyčios turi kilti naujas gyvenimas ir naujas žmogus. Bažnyčios supurtytas pasaulis „turi keltis iš miego", nes „naktis praėjo, o diena priartėjo". Jis turi mesti „šalin tamsybės darbus", elgtis padoriai, nepasiduodamas senosioms ydoms bei nuodėmėms. Jis turi apsivilkti Viešpačiu Jėzumi Kristumi (*Rom 13, 11—14*). Tai nuolatinis Bažnyčios balsas, nuolatinis jos reikalavimas, nuolatinis beldimasis į pasaulio duris.

Nenuostabu, kad pasauliui įgrysta ši neramuolė. Jis pradeda jos nekęsti, ją stumti nuo savęs, persekioti ir žudyti jos vaikus. Tačiau iš esmės Bažnyčios persekiojimai neatskleidžia nieko naujo. Jie yra tiktai Kristaus persekiojimų tęsinys ir istorinis išsiskleidimas. „Jei jie mane persekiojo, persekios ir jus" (*Jn 15, 20*),— pasakė Kristus ir tuo būdu nurodė esminį Bažnyčios persekiojimų ryšį su Jo paties persekiojimais. Būdama Kristaus istorijoje, Bažnyčia negali persekiojimų išvengti dėl tos pačios priežasties, dėl kurios jų neišvengė nė Kristus. Siųsdamas savo apaštalus į pasaulį, Kristus šitaip nupiešė jų likimą: „Aš siunčiu jus kaip avis tarp vilkų. Būkite tad gudrūs kaip

žalčiai ir neklastingi kaip karveliai. Bet saugokitės žmonių, nes jie paduos jus teisti susirinkimams ir plaks jus savo sinagogose. Jūs būsite dėl manęs nuvesti pas valdovus ir pas karalius... Jūs būsite visų nekenčiami dėl mano vardo" (*Mt 10, 16—23*). Tai vaizdas ne tik apaštalų. Tai vaizdas visos istorinės Bažnyčios. Visais amžiais pasaulis pakenčia Barabo išsiskleidimą, bet nepakenčia Kristaus išsiskleidimo. Todėl visa, kas tik Kristų išreiškia, darosi pasauliui svetima, ir jis mėgina šiomis svetimybėmis nusikratyti net ligi žmogiško jų naikinimo.

Persekiojimai tad nėra Bažnyčiai atsitiktinis dalykas. Jie kyla iš pagrindinio jos santykio su pasauliu, todėl yra susiję su jos pasiuntinybe. Krikščionis neturi stebėtis persekiojimų buvimu. Priešingai, jis turi susimąstyti tada, kai persekiojimų nebėra, nes tai gali būti ženklas, kad Bažnyčia jau tiek prisitaikė prie pasaulio, jog šis pradėjo laikyti ją *sava* ir todėl mylėti. Pasaulio globa ir meilė Bažnyčiai visados yra pavojingos. Ir juo tvirčiau ji šia meile apsisupa, juo glaudžiau ji sėdi su žemės kunigaikščiais už vieno stalo, juo labiau ji būna ne tik pasaulyje, bet ir iš pasaulio. Tada, be abejo, pasaulis jos nepersekioja. Bet deja šios rūšies nepersekiojamai bažnyčiai! Susigiminiavimas su pasauliu ramybės dėlei pražudo Bažnyčioje apaštališkąjį uolumą. Bažnyčia pasijunta, tarsi ji būtų jau neprarandamai laimėjusi žmoniją, tarsi Evangelija galėtų būti tik vieną kartą paskelbta, o ne amžinai skelbiama.

Bet kaip tik šitokiai Bažnyčiai Apreiškimas graso Viešpaties rūstybe: „Sardų Bažnyčios angelui rašyk: „Taip sako tas, kurs turi septynias Dievo Dvasias ir septynias žvaigždes. Aš žinau tavo darbus, kad tu turi vardą esąs gyvas, o esi miręs. Būk budrus ir pastiprink, kas lieka ir kas arti mirimo. Nes aš nerandu tavo darbų pilnų mano Dievo akivaizdoje. Taigi atsimink, kaip tu priėmei ir girdėjai; tai laikyk ir daryk atgailą. Jeigu gi nebudėsi, aš ateisiu kaip vagis, ir tu nežinosi, kurią valandą aš pas tave ateisiu"" (*Apr 3, 1—3*). *Pasaulio teikiama ramybė yra Bažnyčios mirtis.* Tokia su pasauliu susijungusi Bažnyčia gali iš viršaus ir labai žibėti, gali girtis esanti gyva, bet iš tikro ji yra mirusi. Jos darbai nėra pilni Dievo akivaizdoje, nes ji daro nuolaidų pasauliui ir už jas perkasi ramybę. Ji yra pamiršusi pirmykštį Kristaus įspėjimą, kad Jo apaštalai visados būna kaip avys tarp vilkų. Todėl Apreiškimas ir liepia tokiai Bažnyčiai daryti atgailą, vadi-

nasi, susimąstyti ties šia iš pasaulio pirktąja ramybe, įžvelgti pražūtingą jos reikšmę ir mesti sąjungą su antikristu.

Be abejo, persekiojimai yra gilaus suspaudimo dienos. Tačiau jie yra sykiu Bažnyčiai ir džiaugsmo dienos. Persekiojama Bažnyčia gali būti tikra, kad pasaulio gundymams ji dar nėra pasidavusi. „Kas dėl manęs prapuldytų savo gyvybę, atras ją" (*Mt 10, 39*). Šitie Kristaus žodžiai giliausia prasme ir aukščiausiu laipsniu kaip tik ir įvyksta persekiojimų metu. *Persekiojimų dienos yra Bažnyčios pilnybės laikas.* Todėl šv. Petras nesvyruodamas parašė padrąsinimą, tinkantį visai Bažnyčios istorijos eigai: „Jei esate niekinami dėl Kristaus vardo, jūs esate palaiminti, nes Dievo šlovė, garbė ir jėga, ir Jo Dvasia ilsisi ant jūsų. Nė vienas jūsų tenekenčia kaip žmogžudys ar vagis, ar piktžodžiautojas, ar svetimų dalykų geidėjas. O jei kas kenčia kaip krikščionis, tenesigėdi, bet tegul garbina Dievą tuo vardu" (*1 Pt 4, 14—16*).

Tačiau kas yra persekiojimai *patys savyje*, svarstant juos krikščioniškuoju požiūriu? Kokios prasmės jie turi krikščioniškajame tiek atskiro žmogaus, tiek visos žmonijos buvime? Ką reiškia būti nužudytam dėl Kristaus? Ką įvykdo šiuo aktu nužudytasis ir žudikas? Persekiojimų vardu vadiname čia ne Bažnyčios ištrėmimą į dykumas, vadinasi, jos įtakos išjungimą iš gyvenimo, bet *krikščionių kraujo praliejimą už Kristų.* Kokios tad prasmės turi šis kankinių kraujas? Kokią vietą jis užima krikščioniškoje egzistencijoje?

Jeigu Bažnyčia yra istorijoje besiskleidžiąs Kristus, tai atskiras jos narys yra dalyvis šitame Kristaus išsiskleidime. Kitaip sakant, jis yra tikrovinis Kristaus nešėjas ir Jo apreiškėjas gyvenime. Kristus juk skleidžiasi savo Mistinio Kūno nariuose. Per juos Jis apsireiškia. Per juos Jis keičia gyvenimą. Per juos Jis plečia ir atbaigia savo pasiuntinybę. Todėl atskiras Bažnyčios narys yra *mažasis Kristus.* Tai Kristus, įsikūnijęs ir apsireiškęs siaurame atskiro asmens gyvenime. Tačiau, nepaisant šių mastų menkumo, kiekvienas krikščionis išreiškia Kristų Jo esmėje. Kiekvienas krikščionis yra gyvas nebe pats savimi, bet Kristumi. Todėl kiekviename krikščionyje Kristus gyvena savu atpirkimo žygiu. Kiekvienas krikščionis savotišku būdu pakartoja Kristaus likimą, nes tik šitaip jis tampa istorijoje besiskleidžiančio Kristaus nešėju. Jeigu tad kam nors tenka ne tik gyventi, bet ir mirti už Kristų,

tai ši jo mirtis virsta Kristaus mirties išraiška. Ji virsta krikščionies dalyvavimu Kristaus *kruvinoje* Aukoje, nes nekruvinu būdu šią auką kiekvieną dieną sudabartiname šventųjų Mišių metu. Nekruvinu būdu Kristus miršta ant mūsų altorių. Kruvinu būdu ši Jo mirtis esti pratęsiama kankinių mirtimi. *Kankinių kraujas yra ne kas kita kaip Kristaus kraujo išsiskleidimas istorijoje.* Tai yra Jo kryžiaus tęsinys. Tai Jo kančios išplitimas.

Kristus per Bažnyčią skleidžiasi *visas.* Bažnyčia yra ne tik Tėvo dešinėje sėdįs Kristus, bet ir Kristus, neturįs kur galvos priglausti; ir Kristus, kovojąs su fariziejais; ir Kristus, iškilmingai įžengiąs į Jeruzalę; ir Kristus, apsipylęs prakaitu Alyvų kalne; ir Kristus žydų bei Piloto teisme; ir Kristus ant Golgotos; ir Kristus prisikėlimo rytą. *Bažnyčia yra pilnutinis Kristus:* kenčiąs ir triumfuojąs, priimamas ir atmetamas, miršt̨as ir prisikeliąs. Kristaus gyvenimo bei veikimo pilnybė skleidžiasi istorijoje Bažnyčios pavidalu. Tačiau atskiras Bažnyčios narys visos šios pilnybės išreikšti nepajėgia. Jis išreiškia Kristų Jo esmėje, jis dėl to tampa mažuoju Kristumi, bet ana dievažmogiškoji pilnybė nesutelpa siauruose asmeniniuose rėmuose ir todėl negali būti išreikšta. *Visą Kristų išreiškia tik visa Bažnyčia visoje savo istorijoje.* Atskiras narys pajėgia išreikšti ir išskleisti tik vieną kurį Kristaus gyvenimo ar jo veikimo bruožą. Dvasia, kaip šventasis Paulius sako, yra viena ir ta pati. Tačiau „veikimai yra įvairūs" (*1 Kor 12, 4*), nes Dvasia dalina, „kaip ji nori" (*12, 11*). Vienus Bažnyčioje ji pašaukia kaip mokytojus, kitus kaip pašventėjus, trečius kaip valdytojus, ketvirtus kaip pranašus, penktus kaip stebukladarius: vieni išreiškia savo gyvenimu Kristaus pasninką tyruose, kiti Jo apaštalines keliones po Palestinos žemę, treti Jo maldą ir paslėptąjį Jo gyvenimą, ketvirti kančią ir mirtį ant kryžiaus.

Šie pastarieji tad ir yra Bažnyčios *kankiniai.* Būti kankiniu reiškia būti Kristaus kančios ir mirties skleidėju pasaulio istorijoje. Tai yra taip pat nuostabi Šventosios Dvasios dovana bei malonė. Kaip niekas iš savęs negali išreikšti mokančiojo ar pašvenčiančiojo Kristaus, taip niekas negali pats savo noru išskleisti kenčiančiojo ir miršt̨ančiojo Kristaus. Tiek būti krikščionimi apskritai, tiek skleisti kurią nors atskirą Kristaus žymę reikia dieviškojo pašaukimo. „Ne jūs mane išsirinkote, bet aš jus išsirinkau ir paskyriau" (*Jn 15, 16*),— šitie Kristaus žodžiai tinka

ne tik apaštalams, bet ir kiekvienam Bažnyčios nariui, nes kiekviena jo gyvenimu ar veikimu vykdoma religinė funkcija yra Kristaus išsirinkimas ir paskyrimas. *Būti Kristaus kraujo skleidėju istorijoje yra Jo paties duota malonė.* Todėl kankiniai taip pat yra Kristaus pašauktieji ir išrinktieji. Jie yra paskirti būti Kristaus kančios ir mirties skleidėjais bei apreiškėjais kruvinu būdu. *Persekiojimai Bažnyčios gyvenime yra didžiosios Kristaus dramos Golgotoje istorinė išraiška.* Jie organiškai įsijungia į krikščioniškąją egzistenciją, kuri savo esmėje yra ne kas kita kaip Kristaus buvimo plėtimas bei įvykdymas žmonijos gyvenime. Kruvinas Bažnyčios kelias pasaulio istorijoje yra išsiskleidimas kruvino Kristaus kelio į Kalvariją.

Tačiau tuo persekiojimų prasmė dar nesibaigia. Persekiojamieji dėl Kristaus vardo yra Jo kančios ir mirties nešėjai. Savo krauju jie skleidžia istorijoje atperkantįjį Kristaus kraują. Bet kas yra persekiojimai *persekiotojų* atžvilgiu? Kokios reikšmės istorijai turi žudikiški veiksmai Bažnyčios gyvenime? Kokį akivaizdinį vaidmenį turi krikščionių budeliai?

Į tai galima šitaip atsakyti: *kankinių kraujas daro skaičių pilną ir tuo būdu artina istorijos galą.* Žmogžudystės nuodėmė yra *ypatingas* rankos ištiesimas į Dievo tvarką ir todėl visados yra lydimas Jo rūstybės. Kai užmušė Kainas Abelį, pasirodė Viešpats ir pasakė: „Ką tu padarei? Balsas tavo brolio kraujo šaukiasi į mane iš žemės" (*Pr 4, 10*). Tai buvo prakeikiantis ir pasmerkiantis balsas. Tai buvo šauksmas dangaus kerštо, kad būtų atitiesta žmogžudiškos rankos padaryta neteisybė. Ir Kainas buvo prakeiktas, o su juo dar sykį ir pati žemė, į kurią įsisiurbė nekaltas kraujas. Tą patį Dievas pakartojo ir Nojui po tvano. Leisdamas viską valgyti, išskyrus kraują, Viešpats šia proga pastebėjo: „Jūsų gyvybės kraujo aš pareikalausiu iš visų gyvulių ir iš žmogaus rankos; iš kiekvieno rankos, kaip jo brolio, aš pareikalausiu žmogaus gyvybės" (*Pr 9, 5*). Ir čia pat Viešpats paaiškino, kaip šis pareikalavimas tikrovėje apsireiškė: „Kas praliejo žmogaus kraują, to kraujas bus pralietas" (*9, 6*).

Nuostabiausia tačiau yra šio reikalavimo pagrindas, į kurį Dievas atremia savo ryžtą: „Nes žmogus buvo sukurtas pagal Dievo paveikslą" (*t. p.*). Kitaip sakant, *žmogžudystė suardo žmoguje Dievo paveikslo išraišką.* Žmogžudys ištiesia ranką ne į daiktą, bet į asmenį, vadinasi, į tai, kas Dievo kūryboje yra švenčiausia, kas Jį

patį išreiškia ir atvaizduoja. Žmogžudys pasikėsina į patį Dievo paveikslą ir pikta savo ranka jį suardo. Todėl jis ir pats netenka teisės būti šio paveikslo nešiotoju. Jis turi taip pat mirti, jis turi būti išskirtas iš buvimo drauge, nes jis šio buvimo ne tik nesaugojo, bet savo žmogišku mostu jį kitam net atėmė. Jeigu Kainas ir nebuvo užmuštas, tai vis dėlto jis tapo klajokliu žemėje, neturinčiu tėvynės; išskyrimas iš buvimo drauge jam buvo įvykdytas kitokiu, nors ir ne mažiau sunkių būdu. Ir šis Dievo paskelbtas pralieto kraujo pareikalavimas iš žmogžudžio rankos virto pagrindu baudžiamajam Mozės įstatymui: „Kas užmuša žmogų tikslu žudyti, mirtimi tenumiršta" (*Iš 21, 12*). Šis įsakymas buvo toks griežtas ir toks visuotinis, kad net ir nekaltai pralietas kraujas buvo keršijamas. Netyčiomis įvykusi žmogžudystė taip pat buvo žuvusiojo giminių baudžiama, ir šios rūšies žudikai turėjo bėgti į Mozės pažymėtus miestus, kad galėtų išsigelbėti, nes šiuose miestuose keršto dėsnis neveikė. Ten jie turėjo pasilikti ligi vyriausiojo kunigo mirties ir tik po jos turėjo teisę grįžti į gimtinę ir jau nebeliečiami gyventi (plg. *Sk 35, 11—28*). Kraujo prakeiksmas buvo baisus ir lydėjo žudiką visą gyvenimą.

Kristus, tiesa, keršto dėsnį atmetė ir įsakė mylėti savo priešus ir melstis už persekiojančiuosius (plg. *Mt 5, 43—44*). Tačiau tai anaiptol nereiškia, kad Jis nuėmė kadaise Dievo uždėtą prakeiksmą už kraujo praliejimą. *Kristus paneigė ne bausmę už žmogžudystę, bet tik senuosius šios bausmės vykdytojus: prakeiksmas už pralietą kraują turėjo Naujajame Įstatyme ateiti ne iš žmogaus, bet iš paties Dievo rankos.* Senajame Įstatyme Dievas reikalavo nužudytos gyvybės *per žmones.* Naujajame Įstatyme Jis reikalauja jos *pats* tiesioginiu būdu. Senojo Įstatymo žmogžudžiai turėjo bijoti žmogaus keršto. Naujojo Įstatymo žmogžudžiai turi drebėti dėl Dievo keršto. Atpirkęs žmoniją savo krauju ir sujungęs žmogų iš naujo su Dievu, Kristus pasidarė pats aukščiausias šių santykių tvarkytojas ir sprendėjas. Pralietas kraujas dabar šaukiasi į Jį. Pasikėsinimas į Dievo paveikslą dabar yra pasikėsinimas į Kristaus religiją, nes ji šiuo paveikslu kaip tik yra paremta. Kiekvienas žmogžudys yra neigėjas ne tik savo brolio, bet sykiu ir Kristaus kaip tarpininko tarp Dievo ir žmogaus. *Žmogžudystė Naujajame Įstatyme yra tiesioginis Kristaus užgavimas,* nes kiekvienas atpirktosios žmonijos narys yra Jo Kūno narys, Jo reiškėjas ir skleidėjas isto-

rijoje. Todėl Kristus pats pasiima šį nusikaltimą bausti, neatiduodamas Jo į žmonių rankas, kaip buvo Senajame Įstatyme. Kristus pats pasiima teisę keršyti už pralietą kraują, atpirktą Jo krauju.

Šitoje vietoje kaip tik ir išeina aikštėn ana begalinio svorio turinti persekiojimų reikšmė pasaulio istorijai. Kankinių kraujas, šaukdamasis į dangų, kiekvieną kartą prašo Kristų nutraukti šios šventvagystės siautėjimą, šį pasikėsinimą prieš mistinio Jo Kūno narius, prieš Jo skleidimąsi istorijoje. *Bažnyčios persekiojimai trumpina istoriją.* Solovjovas savo pasakojime pastebi, kad didžiausių iškilmių metu, kada naujasis popiežius Apolonijus nuostabiais ženklais rodė savo galią visų kultų katedroje, „vidurinių rūmų šiaurės vakarų kertėje po Kubet-el-Ruach, t. y. sielų kupola", buvo girdėti kažkoks požeminis triukšmas. Nesuskaitomi ploni balseliai šaukė: „Laikas atėjo, Išganytojau! Išleisk mus, Išganytojau!" Tai nėra Solovjovo fantazija. Tai ir Apreiškimo mintis, be abejo, Solovjovo apvilkta vaizdingu drabužiu. Tačiau pati šio vaizdo *esmė* yra paimta iš Apreiškimo. Šventasis Jonas savo regėjimuose pasakoja apie septynių antspaudų atplėšimą. „Kai Jis buvo atplėšęs penktą antspaudą, aš mačiau po altoriumi sielas užmuštųjų dėl Dievo Žodžio ir dėl liudijimo, kurio jie laikėsi. Jie šaukė dideliu balsu tardami: „Iki kolei, Viešpatie šventasis ir tikrasis, Tu neteisi ir nekeršiji už mūsų kraują tiems, kurie gyvena žemėje?" (*Apr 6, 9—10*). Solovjovo aprašomas požeminis triukšmas ir yra simbolis kankinių kraujo šauksmo į Avinėlį. Tai nėra tuščias šauksmas. Į klausimą „iki kolei?" užmuštųjų sielos gauna atsakymą: „Jiems pasakyta, kad turėtų poilsio dar trumpą laiką, iki bus pilnas skaičius jų draugininkų ir jų brolių, kurie turi būti nužudyti taip, kaip ir jie" (*6, 11*).

Vadinasi, *teismas ir kerštas už pralietą kraują tikrai ateis.* Viešpats tik laukia dar „trumpą laiką", kol skaičius bus pilnas. Kiekviena kankinio mirtis šį skaičių nuolatos papildo, ir niekas, be abejo, nežino, kieno mirtis bus paskutinė. *Juo tad Bažnyčios persekiojimai yra griežtesni ir ilgesni, juo smarkiau istorija skuba prie savo galo.* Kiekvienas kankinio kraujo lašas artina Viešpaties teismą. Bažnyčios persekiojimų šviesoje istorijos pabaiga kaip tik ir yra pažadinama kankinių kraujo. Tai Viešpaties pareikalavimas savo Kūno narių gyvybės iš tų, kurie ją nužudė. Istorija, kuri nužudė Kristų ir kuri pripildė Jo šventųjų krauju Dievo pažymėtą saiką, yra nutraukiama Vieš-

paties teismu ir Jo rūstybe. Čia esti įvykdomas anas senas, pirmykštis Dievo pasakymas: „Aš pareikalausiu žmogaus gyvybės" (*Pr 9, 5*). Istorijos galas ir yra toks pareikalavimas. Tik čia Dievas pareikalauja pralieto kraujo ne iš atskiro žmogaus, bet iš visos istorijos; ne už vieną atskirą kankinį, bet už visų amžių kentėjusią Bažnyčią. Todėl sunkus prakeiksmas slegia pečius kiekvienos tautos, kuri didina sielas užmuštųjų dėl Dievo Žodžio ir dėl liudijimo. Žudydama Kristaus šalininkus, ji tuo pačiu žudo ir savo istoriją. Ji darosi istorijos žmogžudė. Bažnyčia juk yra istorijoje besiskleidžiąs Kristus. Todėl kiekviena žaizda Jo Kūne savaime kruvinu šauksmu nuaidi per visą istoriją. Antikristas mielai žudo Kristaus narius. Tačiau šitas jo žingsnis turi žymiai gilesnės apokalipsinės prasmės bei reikšmės negu kiti nelemti jo darbai.

3. ATKRITIMAS NUO DIEVO

Nuolatiniai Bažnyčios trėmimai iš gyvenimo ir atskirų jos narių žudymai pasidaro ne visiems pakeliami, ir todėl ne vienas Kristų paneigia. Ne vienas pasirenka pasaulio ramybę ir į ją iškeičia Kristaus kalaviją. Ne vienas pavargsta šiose rungtynėse ir lipa pailsėti antikristinių sostų pavėsyje. Todėl *atkritimas yra nuolatinis Bažnyčios palydovas istoriniame jos kelyje.* Dar daugiau, juo antikristo siautėjimas yra didesnis bei smarkesnis, juo šis atkritimas darosi gausesnis. Juo priespauda yra žiauresnė, juo didesnis žmonių skaičius pasiduoda gundymams ir nusigrįžta nuo Dievo. Tačiau kadangi, istorijai einant prie galo, Dievo ir velnio kova darosi ypatingai įtampi, tuo pačiu ir atkritimas virsta labai ryškiu šios besiartinančios pabaigos ženklu. Štai kodėl Apreiškimas atkritimą laiko tokiu reikšmingu ir prasmės pilnu įvykiu, kad iš jo tarsi iš pabalusių laukuose javų gali pažinti, kad jau „metas pjauti atėjo" (*Apr 14, 15*). Kai tarp tesalonikiečių atsirado netikrų pranašų, skelbiančių greitą pasaulio galą ir teigiančių, esą „Viešpaties diena esanti arti", šv. Paulius įspėjo jais netikėti, „nes pirma turi ateiti atpuolimas" (*2 Tes 2, 2—3*). Tiesa, atkritėlių buvo ir pačioje krikščionybės pradžioje. Tačiau vargiai anuo metu buvo galima kalbėti apie *apokalipsinį* atkritimą. O be jo istorijos galo skelbimas buvo ne kas kita kaip tik krikščionių gąsdinimas ir klaidinimas (plg. *2 Tes 2, 1—3*). Šiam

per ankstyvam skelbimui užbėgti už akių šv. Paulius ir nurodo atkritimą kaip vieną iš tikriausių besiartinančio galo ženklų. Jam pasirodžius, krikščionys turi prisiminti Kristaus žodžius, kuriuos Jis pasakė didžiojoje savo kalboje apie pasaulio pabaigą: „Anos dienos ir valandos niekas nežino" (*Mt 24, 36*). Bet „mokykitės prilyginimo iš figos medžio: kai jo šaka minkštėja ir sprogsta lapai, jūs žinote, kad vasara arti; taip pat ir visa tai išvydę žinokite, kad Ji arti, duryse" (*24, 32—33*).

Pagrindinis tačiau yra klausimas, kame glūdi šio atkritimo esmė ir jo reikšmė Bažnyčiai? Atkristi nuo Dievo galima dvejopai: Jį *neigiant* ir Jį *pamirštant*. Abu atkritimo būdai veda žmogų tolyn nuo Dievo. Abu padaro jį bedievį. Tačiau viršinėse savo apraiškose jie yra labai skirtingi. Kuris tas būdas apsireikš apokalipsiniame žmonijos atkritime, nuvesiančiame istoriją į galą ir į teismą?

Dievo *neigėjas* visados yra kovotojas su Juo tiek pats savyje, tiek viršiniame gyvenime. Jis nori Dievą sunaikinti. Jis nori išrauti Jį iš savo būties ir iš visų gyvenimo pavidalų. Tačiau Dievas tokiam žmogui yra *tikrovė*. Dar daugiau, žmogus, kuris skelbia kovą Dievui, kuo labiausiai Jį pripažįsta, nes kovoti galima tik su tuo, kas *yra*. Kovoti galima tik su tuo, kas žmogų yra ypatingai palietęs, kas yra įsibrovęs į jo būtį, virtęs didžiausiu jo rūpesčiu. Todėl kovotojas su Dievu niekados nėra *ateistas* tikrąja šio žodžio prasme, kaip ateistas nėra nė velnias. Kovotojas su Dievu yra *Prometėjas*, kuris neigia dieviškąją tvarką, neigia Dievo nurodytą kelią, pasirinkdamas savąjį. Aischilo Prometėjas, sunkiomis grandinėmis prikaltas prie uolos, atkerta Dzeuso pasiuntiniui Hermiui, kai šis pataria jam bent kartą pasimokyti iš savo nelaimių: „Veltui mane gaišini savo prašymais. Aš esu kurčias kaip vilnys. Nemanyk, kad aš, bijodamas Dzeuso sumanymų, tapęs bailiu, kaip moteris eičiau nužemintai ištiesti rankų ir maldauti jo, man nekenčiamo, kad išvaduotų iš grandinių. Ne! Niekados!" Tai yra kiekvieno kovotojo su Dievu žodžiai. Prometėjiškasis žmogus jaučia savo didybę, savo galią, savo jėgas ir todėl drįsta stoti į kovą su Dievu ardydamas Jo tvarką, persekiodamas ir žudydamas Jo šalininkus ir net pačią Dievo mintį stengdamasis užgesinti žmonijos sąmonėje.

Tuo tarpu Dievo *pamiršėjas* elgiasi visai kitaip. Tai nesidomįs žmogus. Jam vis tiek, ar Dievas yra, ar Jo nėra. Jis apie tai nemąsto ir nei savęs, nei savo gyveni-

mo šia mintimi neapsprendžia. Dievas jam yra *nebe tikrovė*. Todėl jis nekovoja nei su pačiu Dievu savo būtyje, nei su tais, kurie Jį tiki gyvenime. Jis tik paprasčiausiai visu tuo nesidomi. Jis praeina pro Dievo šalį, jis apie Dievą nekalba, šios problemos nesvarsto, šios hipotezės, Laplace'o žodžiais tariant, niekur nėra reikalingas. Jam pakanka šios tikrovės, kurioje jis visas išsitenka ir pastoviai įsigyvena. Tai yra *buržuazinio* nusiteikimo žmogus. Abejingumas viskam, kas yra dieviška, pagailos šypsnys tikintiesiems yra regimi šio atkritimo ženklai. Kiek kovotojas su Dievu tarsi audra puola dieviškumo apraiškas pasaulyje, tiek Dievo pamiršėjas numoja į jas ranka ir eina toliau, nesustodamas prie jų valandėlės. Kuris tad iš šių dviejų atkritimų turi *apokalipsinės* reikšmės? Apie kurį iš jų kalba šv. Paulius, įspėdamas tesalonikiečius ir atkritimą statydamas prieš jų akis kaip neklaidinantį ženklą?

Gerą kryptį šiam klausimui išspręsti nurodo mums Solovjovas, kalbėdamas savo pasakojime apie krikščionijos padėtį istorijos galo išvakarėse. Jau pačioje pradžioje jis pastebi, kad, nepaisant teorinio materializmo žlugimo, „didžiulė mąstančių žmonių dauguma pasiliko netikintieji". Vėliau kalbėdamas, kaip atrodė visos trys konfesijos antikristo laikais, jis sako, kad „visame žemės rutulyje pasiliko ne daugiau kaip keturiasdešimt penki milijonai krikščionių". Tuo Solovjovas nori pasakyti, kad *atkritimas nuo Dievo buvo masinis*. Pagrindo šitaip manyti duoda pats Apreiškimas. Kalbėdamas apie jūros žvėrį, kuriam slibinas davė „savo jėgą ir didelę valdžią" (*Apr 13, 2*), šv. Jonas pastebi, kad „visa žemė stebėjosi žvėrimi ir garbino slibiną" (*13, 3*) ir kad jam „buvo duota valdžios ant visų giminių, žmonių kuopų, kalbų ir tautų" (*13, 7*). Kitoje vietoje tas pats šv. Jonas aprašinėdamas, kaip „šėtonas bus paleistas iš savo kalėjimo" (*20, 7*) ir kaip jis „suvedžios tautas" ir „surinks jas į kovą", staiga praregi, kad „jų skaičius yra kaip jūros smiltys. Jie užėjo ant žemės platumo ir apstojo šventųjų stovyklas ir mylimąjį miestą" (*20, 7—8*). Tai *gausybės* vaizdai. Žvėries kariuomenė, kurią jis išveda prieš „sėdėjusį ant žirgo ir prieš Jo kariuomenę" (*19, 19*), yra *didžiulė minia*. Bet jeigu taip, jeigu visa žemė garbina slibiną, jeigu jis valdo visas tautas ir kalbas, jeigu savo šalininkais jis užstoja žemės platumą, tai atkritimas nuo Dievo yra jau nebe atskirų asmenų apsisprendimas, bet *masinė* žmonijos ap-

raiška. Solovjovo minimas mažutis krikščionių skaičius, palyginus jį su visos žemės gyventojais, atrodo, yra stipriai pagrįstas. *Apreiškimo minimas atkritimas yra didysis minių nusigręžimas nuo Kristaus ir atsigręžimas į antikristą.*

Čia tad, atrodo, ir glūdi raktas suprasti šio atkritimo esmei. Jeigu apreiškimo minimas atkritimas yra *masinis*, tuomet jis yra ne prometėjinis Dievo neigimas, bet *buržuazinis Dievo pamiršimas.* Nėra abejonės, kad Dievo neigimas prieš Jį kovojant taip pat yra nuolatinis žmonijos istorijoje. Visados atsiranda uolių Sauliaus būdo asmenų, kurie kausto grandinėmis Kristaus šalininkus ir meta juos į kalėjimus. Tačiau šitie kovotojai yra visados stiprios asmenybės. Jie niekad nepereina į minią ir niekad nėra nešami minios nuotaikų. Juk kova su Dievu esmėje yra vedama sielos gelmėse. Tai sunkios rungtynės žmogaus viduje. Tai nuolatinis rūpestis Absoliutine Būtimi, kuri kelia nerimo ir kuria todėl žmogus mėgina nusikratyti. Šios kovos prasiveržimas į paviršių persekiojimais, naikinimais, žudymais yra tik neviltinga šios kovos viršinė pusė, tik pastanga atsikeršyti už vidinę negalią sunaikinti Dievą pačioje Jo būtyje. Kova su Dievu visados reiškia skaudžią žmogaus tragiką, pažymėtą dideliais pergyvenimais, giliu mąstymu ir stipria jausmo įtampa. Adomo Mickevičiaus „Vėlinių" Konradas kaip tik ir yra šitoks būdingas kovotojas. Tačiau jo bruožai miniai netinka. Konradas ir bet kuris kitas Dievo neigėjas yra prometėjai. Tuo tarpu prometėjinė gali būti tik atskira asmenybė, bet ne minia. Minia niekados nėra prometėjinio nusiteikimo.

Tuo pačiu ji nėra nė Dievo neigėja aukščiau minėta prasme. Jeigu kartais ji ir esti prometėjinių vadų sugundoma griauti Dievo apraiškas žemėje, tai ji jas griauna vedama visai kitokių motyvų negu jos vadai. Jos vadai naikina dieviškumą pasaulyje tam, kad išnaikintų Dievo tikrovę, kad neleistų Dievui pasirodyti ir prabilti. Tuo tarpu minia žudo kunigus, degina vienuolynus, niekina vienuoles todėl, kad pasotintų savo keršto ir kraujo alkį, kad prisigrobtų žemės gėrybių, kad patenkintų savo aistras. *Minia niekados nėra vedama metafizikos.* Ji eina tik instinktų stumiama. Ta pati minia, kuri šiandien išplėšė vienuolyną ir iššudė vienuolius, rytoj išsiskirsčiusi gailisi ir prašo atleidimo už savo dūkesį. Todėl neigimo ir kovos keliu minia nuo Dievo atkristi nepajėgia. Šis kelias jai yra per sunkus, per daug metafiziškas, per

daug gilus. Jis reikalauja ne bendros nuotaikos, ne bendro įdūkimo ar bendros mados, bet gilaus susitelkimo, išmąstymo ir pastovumo. *Prometėjas visados yra vienišas žmogus.* Mickevičiaus Konrado kova su Dievu Vilniaus kalėjimo vienutėje yra prasmingas simbolis prometėjinio žmogaus vienišumui. *Žmogus su Dievu kovoja visų pirma savo dvasios vienutėje.* Minioje tačiau jis šitą vienutę praranda, prarasdamas tuo būdu ir tikrojo kovotojo bruožus. Minia ištraukia jį iš metafizinių gelmių ir perkelia į socialinį paviršių, kuriame asmuo netenka jėgos ir savarankiškumo. Minioje žmogus virsta tik *vienu iš daugelio.* Todėl kovos bei neigimo kelias tokiam miniažmogiui darosi per sunkus. Minia juo eiti nepajėgia.

Užtat ji labai gerai pajėgia eiti *užmiršimo bei nesidomėjimo keliu.* Šis kelias nereikalauja jokio mąstymo, jokio gilaus pergyvenimo, jokios jausmo įtampos. Priešingai, jis kaip tik reikalauja nemąstyti, nepergyventi, neįsitempti. Jis reikalauja pasilikti kasdieninėje lėkštumoje, kur viskas yra lygu ir pilka, kur *kiti* mąsto ir jaučia, kur *kiti* kovoja ir gyvena. Ir kas labiau gali atitikti minios polinkius kaip ši buržuazinė nuotaika? Perkelta į žmogaus santykius su Dievu, ši nuotaika kaip tik ir sukuria aną masinį žmonių atkritimą nuo Dievo. Prometėjinis neigimas negali būti masinis jau tik todėl, kad prometėjų visados yra nedaug. Jie gali teikti Bažnyčiai ir labai skaudžių smūgių, tačiau masinio atkritimo savo kova jie nepažadina. Tuo tarpu buržuazinis pamiršimas kaip tik patraukia paskui save ištisas minias.

Jeigu tad anas apokalipsinis atkritimas yra ne atskirų asmenų, bet ištisų minių atkritimas, jis negali būti kitoks, kaip tik Dievo pamiršimas, Juo nesidomėjimas, abejingumas viskam, kas yra dieviška ir kuo Dievas pasaulyje apsireikš. Apokalipsinis atkritimas yra anie Dostojevskio minimi geologiniai perversmai, kada Dievo idėja esti išraunama iš žmogaus širdies, išraunama ne kova, nes kova idėjos užmušti negali, bet jos pamiršimu, nesidomėjimu, išstūmimu iš žmogaus rūpesčių srities. Tas pats velnias, kuris Ivanui išdėsto geologinių perversmų mintį, šiojo prispirtas pasakyti, yra Dievas ar ne, atkerta: „Balandėli, nežinau!" ir čia pat priduria: „Žiūrėk, čia pasakiau didelį žodį". Iš tikro šis žodis yra didelis. Buržuazinis žmogiškosios būties prado atstovas, trokštąs įsikūnyti riebioje pirklio žmonoje, negali žinoti, ar Dievas yra, ar ne, nes *tai jam yra vis tiek.* Dievas jam nėra jo eg-

zistencijos rūpestis. Dievas jam nėra jo būties pagrindas. Dievas jam nėra jo gyvenimo prasmė. Todėl jam vis tiek, ar Jis yra, ar Jo nėra. Buržujus apie tai nemąsto, Dievu neserga, todėl ir *nežino*. Šitas velnio atsakymas yra masinio atkritimo formulė. Prometėjas žino, kad Dievas yra, todėl ir kovoja su Juo ir mėgina Jį nugalėti bei sunaikinti. Tuo tarpu buržujus nežino, ar Jis yra, ar ne, todėl nei su Juo kovoja, nei Jį garbina. Jis yra Dievui abejingas. Jis pamiršta šį klausimą iškelti ir pats sau, ir savo aplinkos gyvenimui.

Antikristas, statydamas savo karalystę ant šios tikrovės faktiškumo, kaip tik ir mėgina *šitokiu* keliu atitraukti žmones nuo Dievo. Tiesa, jis neniekina ir kovos. Bažnyčios persekiojimai, kaip sakėme, yra jo mėginimas puolimo pavidalais. Tačiau į minią jis paprastai su jais neina. Jis žino, kad *kankinių sulaukusi idėja pasidaro nemirtinga.* Ir juo daugiau Bažnyčia turės kankinių, juo ji darysis stipresnė. Todėl žudynes antikristas skiria tiktai Dievo išrinktiesiems, tik tiems, kurių jis prisivilioti neįstengia. Į visus kitus jis eina antruoju keliu. Į visus kitus jis neša abejingumą Dievo atžvilgiu. Visuose kituose jis stengiasi Dievo idėją išrauti ją pamiršdamas. Ir čia kaip tik atsiveria tikroji apokalipsinė antikristo užmačia. *Velnias su savo bendradarbiais mėgina padaryti, kad žmonija Dievą pamirštų.* Tuomet iš tikro prasidėtų naujas tarpsnis pasaulio istorijoje. Žmogus, tasai Dievo paveikslas ir panašumas, Dievo sukurtas, Jo vedamas ir palaikomas, pamiršta, kad Dievas yra! Jis pradeda nebežinoti, ar Dievas yra, ar Jo nėra. Tuo pačiu jis pamiršta savas gelmes, jis pamiršta savą pagrindą, kuriuo jis laikosi. Jam pasilieka tik šios tikrovės faktiškumas, tik jo būties paviršius pačiu grubiausiu savo pavidalu. Dievo pamiršimas reiškia patį giliausią žmogaus pasinėrimą į savo faktiškumą.

Bet tai kaip tik ir yra pagrindinis antikristo siekimas. Norėdamas žmogų amžinai uždaryti jo faktiškume, antikristas kaip tik mėgina pamiršdinti Dievą. Žmogaus atkritimas nuo Dievo Jo pamiršimu pasirodo kaip tikra antikristinė priemonė pasauliui apvaldyti. Pamiršto Dievo vietoje savo altorių pasistato antikristas. Graikų areopage buvo altorius Nežinomajam Dievui. Tačiau pasaulio istorijos areopage niekas nepastatys altoriaus Pamirštajam Dievui. Pamirštojo Dievo garbintojų iš viso nėra. Todėl Dievo pamiršimas yra pati baisiausia bedievybė. Ne tas yra tikras ateistas, kuris su Dievu kovoja ir Jo šalininkus

žudo: jis yra greičiau antiteistas. *Tikras ateistas yra tas, kuris nežino, ar Dievas yra, ar ne.* Dievo pamiršimas, Juo nesidomėjimas, Jam abejingumas yra pats griežčiausias ir pats giliausias ateizmas. Jis tad ir turi apokalipsinės prasmės. Jam pasirodžius pasaulyje ir apėmus minias, krikščionys iš tikro galės pagrįstai manyti, kad pasaulio istorijos laukai jau yra prinokę apokalipsinei angelų pjūčiai ir kad antrasis Kristaus atėjimas jau nebe už kalnų.

Vis dėlto minių atkritimas nuo Bažnyčios turi ir *skaistinančios prasmės.* Tiesa, pats savyje jis yra skaudus. Jis padaro didelių žaizdų mistiniame Kristaus Kūne. Tačiau, iš kitos pusės, jis yra ir išganingas, nes išvaduoja Bažnyčią nuo anų sunkių prieaugų, kurias ji taip vargingai turi vilkti savos istorijos keliu. Evangelijos skelbimas pasauliui yra nuolatinis Bažnyčios uždavinys. Bet juo plačiau ji šį uždavinį įvykdo, juo daugiau tautų ji atveda į Gerojo Ganytojo avidę, juo daugiau ir blogų žuvų užgriebia jos tinklas ir juo daugiau raugių pradeda augti jos laukuose. Kai Bažnyčios nariai pradedami skaičiuoti šimtais milijonų, nėra abejonės, kad labai didelis jų kiekis yra susiję su krikščionybe tik paviršium, tik vardu, bet kad krikštas pasilieka nepasiekęs ir neperkeitęs jų širdies ir jų dvasios. Šie tad nariai antikristo spaudžiami kaip tik ir atkrinta. Tačiau kol jie Bažnyčioje pasilieka kad ir tik vardiškai, tol jie turi joje tam tikrų teisių ir net stato jai tam tikrų reikalavimų. Jie nori, kad Bažnyčia išgirstų jų balsą ir savo gyvenimą bei veikimą sutvarkytų pagal jų reikalavimus.

Tačiau šitie reikalavimai anaiptol nėra žingsnis artyn prie Evangelijos. Priešingai, minia visados pasilieka Evangelijai svetima. Ji niekad nesižavi jos dvasia, jos principais, jos nelygstamu pasitikėjimu dangiškojo Tėvo Apvaizda. Kalno Pamokslas miniai yra amžinai nesuprantamas. Minia gali suvokti Kristų, Galilėjos Kanoje vandenį paverčiantį į vyną, prie Genazareto ežero dauginantį duoną ir žuvį, tildantį audras, gydantį ligonius bei velnio apsėstuosius. Tačiau ji negali suprasti Kristaus, skelbiančio lauko lelijų palyginimą, reikalaujančio išsižadėti savo tėvo ir motinos, kviečiančio parduoti savo turtą, išdalinti pinigus pavargėliams ir atėjus Jį sekti. Minios evangelija visados yra tik nuolauža tikrosios Evangelijos. Minia visais laikais ir visose tautose mėgina priderinti Evangeliją prie savo reikalų, prie savo faktiškumo: ji mėgina praplatinti Kristaus minėtus siaurus vartus į dangaus ka-

ralystę. Inkvizitorinis Kristaus mokslo „pataisymas" glūdi kiekvienoje religinėje minios pastangoje.

Todėl kai tik minia pasiekia Bažnyčioje reikšmingos įtakos ar net persvaros, ji persunkia masiniu principu bažnytinio gyvenimo apraiškas, palenkdama jas buržuazine kryptimi. *Masės buvimas Bažnyčioje sumasina ir ją pačią.* Ir žmogaus santykių su gamta, ir jo santykių su Dievu dramoje minia nustumia atskirus veikėjus į šalį, o centrą užleidžia chorui, kuris čia pradeda reikšti savo valią. Ir juo didesnis darosi Bažnyčios narių skaičius, juo didesnis bei įtakingesnis darosi ir šis choras. Jo balsas darosi toks garsus, kad tik jis tėra girdimas ir kad tik jo šūksnių tėra paisoma. Masės išnirimas religijoje yra kur kas pavojingesnis negu jos pasirodymas kultūroje, nes asmens sužlugdymas reiškia sykiu ir religijos sužlugdymą. Masė nužudo asmenybę, o juk „ne mirusieji garbina Viešpatį" (*Ps 113, 17*).

Trimis apraiškomis išeina aikštėn minios įtaka bažnytiniam gyvenimui. *Visų pirma minia sureliatyvina pačią Evangeliją.* Baigdamas didžiąją savo kalbą apie pasaulio galą, Kristus pasakė: „Dangus ir žemė praeis, o mano žodžiai nepraeis" (*Mt 24, 35*). Šis posakis tinka ne tik Išganytojo pranašystei apie istorijos pabaigą. Jis tinka ir visai jo Evangelijai apskritai. *Evangelija yra Dievo atsiskleidimas žmogui.* Todėl viskas gali praeiti, kas yra žemiška, bet Evangelija praeiti negali, nes ji yra žmogiškuoju žodžiu išreikštas pats Dievas. Evangelijos principai yra amžini, jie yra visados tie patys — visais amžiais ir visose tautose. Jų absoliutumas yra paties Dievo absoliutumas. Kaip Dievas nekinta, taip nekinta ir neišsivysto nė Jo Evangelija, nes ji gyvena amžinybe, kur viskas yra kartu. Tačiau minia, šis amžinai svyruojantis ir nepastovus padaras, negali suvokti Evangelijos absoliutumo ir todėl nutraukia ją į laiką, į žemę ir padaro ją tokią pat reliatyvią, kaip ir visas dabartinis mūsų buvimas. Kai miniai yra atiduodama Evangeliją vykdyti praktikoje, ji ją suformalina palikdama jos raidę, bet iškreipdama ir net užmušdama jos dvasią. Ji mėgina taip gyventi, kad, paviršium žiūrint, ir Evangelija būtų nepažeista, ir žmogiškosios silpnybės patenkintos. *Viršinių pavidalų persvara prieš vidaus turinį* pasidaro nuolatinė sumasintame bažnytiniame gyvenime.

Be abejo, religinis aktas apima visą žmogų. Religija yra pilnutinė Dievo ir žmogaus santykių apraiška. Todėl

ji gyvena ne tik asmens dvasios gelmėse, bet objektyvuojasi ir regimais visuomeniniais pavidalais. Viršinės Dievo garbinimo, Jo mokslo ir Jo Karalystės formos esmingai yra susijusios su religiniu santykiu. Tačiau jos visados yra tiktai šio santykio *išraiška*. Jos visados yra tik *nurodymas* į gyvą religinę dvasią. Atitrauktos nuo šios gyvosios dvasios arba jos nebetekusios, šios formos vertės neturi. Dar daugiau, virtusios tik negyvomis tūtelėmis, jos pradeda religinį santykį slėgti ir net iškreipti. Todėl yra nuolatinė Bažnyčios pastanga neleisti viršiniams jos gyvenimo pavidalams mirti, bet nuolatos gaivinti juos ir pripildyti kūrybine, gyvąja dvasia. Bet minia šios dvasios neišlaiko ir jos net nesupranta. Apsisupusi viršiniais ženklais, atlikusi viršinius veiksmus, ji tiki esanti religinga ir savo viduje. *Viršiniai religijos pavidalai miniai atstoja vidinį santykį su Dievu.* Todėl minia kalba ilgas maldas, bet ryja našlių namus; ji duoda dešimtinę iš krapų ir kmynų, o pamiršta teisingumą, pasigailėjimą ir ištikimybę; ji iškošia uodą, o praryja kupranugarį; ji apsikuopia, kad žėrėtų iš viršaus, o viduje yra pilna plėšrumo ir nešvarumo; ji stato mirusiems pranašams antkapius ir paminklus ir sykiu persekioja iš miesto į miestą gyvuosius. Visa aštri Kristaus kalba prieš fariziejus yra ne kas kita kaip sumasinto religinio gyvenimo pasmerkimas, pasmerkimas viršinių pavidalų persvaros, prislėgusios krikščioniškąją dvasią (plg. *Mt* 23). Juo šie pavidalai darosi naujesni, juo labiau jie miniai patinka. Todėl *pasidavimas madai* yra sumasinto religinio gyvenimo ženklas.

Nėra abejonės, kad pažanga Bažnyčioje yra taip lygiai reikalinga, kaip ir visame žmogiškajame buvime. Pažangos dėsnis yra vienas iš pagrindinių, kurie valdo Bažnyčios istoriją. Tačiau jis neturi nieko bendro su mados dėsniu, taip gyvastingu pasaulio gyvenimo plotuose. *Mada yra praeities paneigimas.* Ji visados yra lūžis, bet ne organiškas išsiskleidimas. Tuo tarpu Bažnyčioje tokių lūžių kaip tik negali būti. Bažnyčia yra garstyčios grūdas, augąs Šventosios Dvasios ir žmonijos bendradarbiavimu. Ji skleidžia ir savo mokslą, ir savo organizaciją, ir savo kultą. Šiandien ji yra kitokia negu prieš du tūkstančiu metų. Bet ji yra *ta pati*. Ji yra tik išsiskleidusi ir išaugusi. Todėl mados principas, kuris ardo praeitį, kuris laužia tai, kas yra buvę, iš esmės nesiderina su Bažnyčios prigimtimi ir nuosekliai negali rasti vietos jos gyvenime. Tačiau minia be jo apsieiti negali. Būdama savo

dvasia profaninė, minia ir į bažnytinį gyvenimą atsineša mados troškulį ir mėgina čia jį patenkinti. Tokiu būdu atsiranda keistų regėjimų bei pranašavimų, keistų sąjūdžių bei sambūrių, keistų maldų ir net liturgijų. Žinoma, jie netrukus išnyksta kaip ir visi kiti mada paremti dalykai. Bet Bažnyčiai jie ne kartą kelia rūpesčio ir net nerimo, nes gresia iškreipti tikrąjį jos veidą. Evangelijos sureliatyvinimas, viršinių pavidalų persvara ir mados principas yra minios apraiškos bažnytiniame gyvenime. Ir juo minia pasiekia didesnės įtakos, juo šios apraiškos darosi ryškesnės. Kova su masės įsigalėjimu todėl yra amžinas Bažnyčios uždavinys.

Kaip tad nuostabu, kad dieviškoji Apvaizda leidžia šį uždavinį įvykdyti pačiam antikristui. Atitraukęs minias nuo Bažnyčios, jis tuo pačiu išvaduoja ją iš jų įtakos ir pats sunaikina visas aukščiau minėtas pavojingas apraiškas, kurios išaugusios ir išsivysčiusios tarsi piktžolės aptemdytų pirmykštį ir tikrąjį Bažnyčios pavidalą. Netekusi masės, Bažnyčia pradeda atgauti visą savo skaistumą. Evangelijos absoliutumas iškyla visu savo reikšmingumu. Vidinis žmogaus santykis ir sąryšis su Dievu apsireiškia visa savo jėga. Organinis mistinio Kristaus Kūno augimas pasidaro visų reikalas. Neverčiama atsižvelgti į minią, Bažnyčia gali lengviau ir vaisingiau reikštis visose savos veiklos srityse taip, kaip rodo amžinoji jos esmė, o ne kaip ją verčia istoriniai santykiai. Minios tad atkritimas, žmogiškai žiūrint, yra skaudus ir apgailėtinas, nes jis reiškia antikristo laimėjimą šioje tikrovėje. Tačiau istorijos teologijos šviesoje jis yra iš tikro *Kristaus* laimėjimas.

Apreiškimas nėra nurodęs Kristaus šalininkų skaičiaus. Tačiau galime spėti, kad šis skaičius yra nedidelis. Juk jeigu atkritimas nuo Dievo pasidaro masinis, jeigu žvėris apvaldo visą žemę, jeigu laisvėn paleistas šėtonas surenka savo kariuomenės tiek, kiek jūros smilčių, savaime suprantama, kad Kristui pasilieka tik menki būreliai, tik tremtiniai dykumose. Tačiau Bažnyčia dėl to kaip tik nenusimena, nes ji žino, kad Kristus kovoja ir laimi ne tiek gamtiniu kiekiu, kiek antgamtine verte. Skaičiaus burtai yra antikristinės karalystės dalykas. Kristui skaičius turi antraeilės reikšmės. Būdamas žemėje, Jis pasirinko ne dvylika tūkstančių, bet *dvylika* ir su šia dvylika išėjo į istorines platumas atnaujinti žemės veido. Taip yra buvę pradžioje, taip yra buvę visą Bažnyčios gyvenimo metą,

taip bus ir istorijos pabaigoje. *Kristaus Evangelija vyrauja ne kiekybe, bet kokybe.* Vienas šventasis čia daugiau reiškia negu tūkstančiai nei šiltų, nei šaltų, kuriuos Viešpats pradeda vemti iš savo burnos (plg. *Apr 3, 16*). Todėl didžioji apokalipsinė apostazija krikščionių negąsdina. Priešingai, ji kaip tik išryškina ištikimybės vertę ir jėgą. Ji nuvalo Bažnyčią nuo kiekybės, kad suspindėtų jos kokybė. Ji sunaikina skaičiaus pagundą, kuri ne sykį krikščionis yra viliojusi ir suviliojusi. Didžiojo atkritimo akivaizdoje krikščionys supranta, kad Bažnyčia, psalmės žodžiais tariant, yra galinga ne kariškais vežimais ir žirgais, bet „Viešpaties mūsų Dievo vardu" (*Ps 19, 8*) ir kad visa jos istorija yra ne kas kita kaip viena didžiulė ir nuolatinė giesmė šiai dieviškajai galybei.

PABAIGA

GRĮŽIMAS Į PRADŽIĄ

Bažnyčia, netekusi išviršinio blizgesio ir daugumos savo vaikų, pakinta ne tik savo istoriniu augimu, bet ir vidiniu gyvenimu. Jei reikėtų šiai kaitai duoti kokį vardą, tai galėtume sakyti: *Bažnyčia grįžta į savo pradžią.* Žinoma, tai nėra grįžimas erdvės ar laiko prasme. Prieš istorijos galą Bažnyčia jau yra virtusi dideliu medžiu, kurio šakose žemės tautos ir kultūros susirado sau buveines. Dėl to jai nebeįmanoma susispausti į mažąjį garstyčios grūdą ir vėl prisiimti nežymų pirminį pavidalą. Organišką dalyką atsukti atgal yra neįmanomas dalykas, o Bažnyčia yra organiška. Tačiau ji gali pajusti savyje iš naujo tekančias pavasarines garstyčios sėklos gyvybės jėgas; jėgas, kurios nuželia, kas yra sena, ir viską atnaujina. Skaitykime Apaštalų Darbuose: „Jie laikėsi apaštalų mokslo, bendro duonos laužymo ir maldų. Baimė apėmė visus, nes daug stebuklų buvo daroma Jeruzalėje per apaštalus... Visi tikintieji laikėsi drauge ir turėjo visa bendra... Jie garbino Dievą ir turėjo malonės pas visus žmones... Tikinčiųjų daugybė buvo vienos širdies ir vienos sielos, ... ir didelė malonė buvo juose visuose" (2, *42—47; 4, 32—34*). Tai skaitydami, jaučiame galingą dvelkimą Šventosios Dvasios, kuri mažąją garstyčios sėklą, mažiausią tarp visų sėklų, pažadina augti, išplėtoja jos galias ir suformuoja jos pavidalą. Kaip tik šia prasme galima kalbėti apie grįžimą į pradžią: į tikinčiųjų bendruomenės šventąjį entuziazmą, į aukos ir meilės dvasią, į pasitikėjimą Dievu, į nusigręžimą nuo pasaulio, į atsidėjimą sakramentams ir maldai. Bažnyčios dieviškumas tada regimai peršviečia ir perkeičia ne tik atskirą sielą, kaip tai esti su šventaisiais, bet ir visą bendruomenę, paversdamas gyvąja Šventosios Dvasios šventykla. Grįžimas į pradžią Bažnyčios gyvenime yra ne kas kita kaip regimasis dieviškosios pirmapradės galios apsireiškimas.

Betgi šis apsireiškimas tėra tada įmanomas, kada žmogiškasis pradas Bažnyčioje pasitraukia atgalios. Bažnyčia yra, kaip sakyta, *dievažmogiškumas*, t. y. Dievo ir žmogaus susijungimas Jėzuje Kristuje, o per Jį Dievo susijungimas ir su visa žmonija, netgi su visu kosmu. Bažnyčia savo esme yra kosminė: visa apimanti, *katalikiška* giliausia ir pirmine to žodžio prasme. Dėl to ji negali būti nei grynai *pneumatinė bendruomenė*, kuriai tevieš-patauja Dievas be ryšio su žmogiškaisiais pavidalais, nei grynai *kultūrinė institucija*, kurioje žmogus tėra vienintelis valdovas. Bažnyčia yra Kristus, dėl to ji yra sykiu dieviška ir žmogiška, pneumatinė ir kultūrinė, dangiška ir žemiška. Ji yra ne tik nekaltoji Avinėlio sužadėtinė, bet taip pat ir ydingas tautų kūrinys. Bažnyčios žmogiškoji dalis pasensta ir iškrypsta: ji yra išstatyta visų nuodėmės pavojų, suklydimų ir išsekimo grėsmei. Didysis medis šimtmečių tėkmėje apkimba vijokliais, tai šen, tai ten net apkerpėja. Kristaus Kūno *žmogiškasis* veidas raukšlių išvagotas. Bažnyčia, kiek ji yra žmogiškasis padaras, prisiima praeinamybės likimą kaip ir visi kiti šiapusės tikrovės veikalai. Bet dieviškumas joje pasilieka amžinai jaunas ir pajėgus. Ji liekasi *ta pati* kaip ir pirmąją Sekminių dieną. Ir štai kaip tik prieš istorijos galą Bažnyčios dieviškoji jaunatvė nugali savo žmogiškąjį susenimą. Dieviškoji galia, kuri Bažnyčią išvedė iš Jeruzalės ankštų palėpių į platųjį pasaulį, apsireiškia regimai savo ilgo istorinio kelio baigmėje, kad sustiprintų tikinčiuosius lemiamajai kovai su šlibinu.

Dviem simboliniais vaizdais Solovjovas išreiškia Bažnyčios grįžimą į pradžią: pavartodamas prasmingai Petro, Jono ir Pauliaus vardus ir sujungdamas bažnyčias Jericho dykumose.

Kaip jau žinia, pasaulio valdovo sušauktoje bažnyčių konsilijoje Jeruzalėje popiežius *Petras* vadovavo katalikams, senelis *Jonas* ortodoksams ir profesorius *Paulius* protestantams. Visi trys vadai liko ištikimi Kristui ir atmetė gundančias imperatoriaus dovanas. Popiežius Petras ir senelis Jonas savo drąsą apmokėjo savo gyvybėm, profesorius Paulius buvo ištremtas į tyrus. Taigi paskutiniams krikščionijos vadams ir kovotojams prieš antikristą Solovjovas davė trijų Kristaus apaštalų vardus.

Nėra abejonės, kad Solovjovas sąmoningai parinko šiuos vardus, nes jie iš tikrųjų reiškia ne tik tris Kristaus mokinius, tris žmogiškąsias asmenybes, bet ir tris prin-

cipus, kurie tvarko visą Bažnyčios gyvenimą ir jį kreipia istoriniu keliu. Jei šie principai istorijoje yra dar pritemdyti, tai istorijos pabaigoje jie iškils visu savo spindėjimu.

Ką reiškia Bažnyčioje Petras? Aišku, *uolą*, ant kurios Kristus stato savo Bažnyčią, t. y. savo paties išsivystymą erdvėje ir laike (plg. *Mt 16, 18*). Ar Petras savaime buvo uola? Ar jis savo prigimtimi buvo uolos charakterio, ir Kristaus pažadas tereiškia tik jo prigimtųjų nusiteikimų pratęsimą? Toli gražu ne! Nė vienas iš Kristaus apaštalų nebuvo toks nepastovus kaip Petras. Kai Kristus jį pamatė prie Galilėjos jūrų ir pakvietė pas save, pažadėdamas padaryti jį žmonių žvejotoju, Petras nesuabejojo nė akimirkos pakvietimą priimti. Tuojau jis paliko savo tinklus ir sekė paskui Kristų (plg. *Mk 1, 16—19*). Bet po kurio laiko jis ėmė savo Viešpaties teirautis: „Štai mes visa palikome ir tave sekėme; kas gi tat bus mums?" (*Mt 19, 27*). Kai Petras Jėzaus kančios išvakarėse išgirdo iš Viešpaties, kad bus visų apleistas, jis narsiai prieštaravo: „Viešpatie, aš esu pasiryžęs eiti su tavim į kalėjimą ir mirtį" (*Lk 22, 33—34*). Bet po valandos, kai Kaifo kieme tarnaitė paklausė jį, ar jis ne vienas iš tų, kurie buvo su Jėzum Galilėjiečiu, Petras kelis kartus išsigynė: „Aš nepažįstu to žmogaus" (*Mt 26, 72*).

Sąmoningai parinkome tik šiuos porą pavyzdžių, nes jie gal ryškiausi. Bet jų eilę galima būtų pratęsti. Tik prisiminkime Petro elgesį kelionėje per jūrą, Kristaus persimainymo ant kalno metu, kojas plaujant, ir mes pripažinsime, kad Petras savo prigimtimi nebuvo joks herojus, joks tvirtas charakteris. Ir betgi Kristus pašaukė jį būti apaštalų prieky — būti Kephas, Uola (plg. *Jn 1, 42*); ant jo pastatė savo Bažnyčią; jam patikėjo ganyti savo avis ir avinėlius; ir jam įdavė pagaliau dangaus karalystės raktus (plg. *Mt 16, 19*). Priešingumas tarp Petro žmogiškosios prigimties ir jo dieviškojo pašaukimo toks akivaizdus, kad turime iš jo padaryti išvadą: *uola, ant kurios Bažnyčia stovi, yra nesugriaujama ne dėl savo prigimties, o dėl malonės.* Petras reiškia dieviškosios malonės pergalę prieš žmogiškąją prigimtį. Jis yra regimoji išraiška Šventosios Dvasios perkeičiančios galios, galios, kuri lanksto, kas yra sukietėję, sušildo, kas yra atšalę, atitiesia, kas kreivai eina (Sekminių sekvencija). Taigi jei Solovjovas paskutiniam popiežiui duoda *Petro* vardą, tai tuo jis nori aiškiai pasakyti — Bažnyčia išsilaikys ir laimės kovoje

su antikristu ne savo žmogiškuoju genialumu, bet kaip tik ana „superna gratia", kuri svyruojantį Simoną padarė Uola (Kephas) ir kurios mes šaukiamės visa savo būtimi. Istorijos baigmėje ši nuolat veikianti malonė prisiims net vardą to žmogaus, kurį ji padarė savo statinio kertiniu akmeniu. Paskutinio popiežiaus pažymėjimas *Petro* vardu Solovjovo pasakojime reiškia Šventosios Dvasios primatą Bažnyčios istorinėje egzistencijoje.

Šios dieviškosios malonės galia, kuri Petro asmenyje reiškiasi kaip *Bažnyčios autoriteto ir neklaidingumo principas*, paskutinysis popiežius išmeta antikristą kaip „pasiutusį šunį amžinai iš Dievo sodo" ir perduoda jį jojo tėvui — šėtonui. Trilypė anatema, konsilijos salėje nuskambėjusi taip drąsiai ir iškilmingai, visiems reiškia Bažnyčios tvirtą kaip uola charakterį, kurį ji išsaugoja nepalaužtą iki paskutinio savo ilgojo kelio tarpsnio.

Tačiau prieš šį tokį prasmingą veiksmą pasakojime yra dar kitas, būtent *kaukės nuėmimas antikristui;* Solovjovas tai priskiria antrajam Kristaus ištikimų tikinčiųjų vadovui seneliui Jonui. Kai pastarasis pareikalavo iš imperatoriaus išpažinti „dabar ir čionai" Jėzų Kristų, „Dievo Sūnų, įsikūnijusį, prisikėlusį ir vėl ateisiantį", jis „nenukreipė išgąsčio apimtų savo akių nuo tylinčio imperatoriaus veido, ir staiga jis iš baimės pasitraukė atgal ir sušuko pasisukdamas ir pabrėžiamu balsu: „Vaikeliai, antikristas!"" Ši scena yra be galo gilios prasmės. Ji yra poetinis atvaizdavimas Šventosios Dvasios anos dovanos, kurią šv. Paulius vadina „dvasių atskyrimu" (*1 Kor 12, 10*) ir kurios reiškėjas kaip tik yra senelis *Jonas*. Savo pirmajame laiške apaštalas Jonas buvo parašęs: „Mylimiausieji, ne kiekvienai dvasiai tikėkite, bet ištirkite dvasias, ar jos iš Dievo" (*4, 1*). Dvasias ištirti ir jas atskirti yra taip pat Bažnyčios amžinasis uždavinys. „Nes daug netikrų pranašų įėjo į pasaulį" (*1 Jn 4, 2*). Jie daro „didžius ženklus ir stebuklus" (*Mt 24, 24*), jie siūlosi parodysią mums Kristų čia tyruose, čia namų gilumoje (plg. *Mt 24, 26*). Apie tai Viešpats patsai įspėja šiais „pranašais" nepatikėti ir jų parodytu „Kristum" nesidomėti (plg. *Mt 24, 26—27*). Galia dvasias atskirti yra viena iš pagrindinių Šventosios Dvasios dovanų, kad būtų galima išlaikyti ir plėtoti pasauly krikščionišką egzistenciją.

Regimą išraišką ši dovana yra susiradusi apaštalo Jono asmenyje. Šis dieviškasis aiškiaregys giliausiai suvokė ne tik patį Dievą, jį vadindamas *meile* (plg. *1 Jn 4, 9*),

ne tik Išganytoją, duodamas jam vardą *Logas* (plg. *Jn 1, 14*), bet ir pasaulį, pristatydamas jį kaip Kristaus *priešininką*. Jonas buvo išrinktasis indas, kuriuo Šventoji Dvasia pylė Bažnyčiai galią dvasioms atskirti. Pažymėtina, kad Jėzaus pirmasis išdavikas pirmiausia buvo taip pat Jono demaskuotas. Petras davė ženklą Jonui paklausti, „kas jis yra?" (*Jn 13, 26*). Jonas buvo pirmasis, kuris iš paties Viešpaties patyrė, kas jį išduos. Ir tą pašaukimą nuimti kaukes Kristaus išdavikams vykdo Jonas visame Bažnyčios gyvenime jos žemiškosios kelionės metu. Kas gi iš tikrųjų yra jo Apreiškimas, jei ne didysis atskleidimas galybių, kurios stoja prieš Kristų istorijos eigoje? Taigi prasmingai Solovjovas savo seneliui davė *Jono* vardą ir kaip tik jam priskiria galutinį antikristo demaskavimą. Šia prasme Jonas yra daugiau nei tiktai žmogiškasis asmuo. Jis yra Bažnyčios buvimo ir veikimo principas, ir būtent *dvasių atskyrimo principas*. Jis eina pirma Petro, nes autoriteto principas veikia sėkmingai tik tada, kada idėjų atskyrimo principas jau yra savo atlikęs.

Tačiau autoriteto principo, o taip pat ir dvasių atskyrimo principo nepakanka, kad Bažnyčia atliktų ir įvykdytų pasauly dieviškąją paskirtį, nes abudu tie principai antikristo atžvilgiu laikosi daugiau ar mažiau *pasyviai*. Aiškiaregiškas Kristaus priešininkui kaukės nuėmimas ir formalus jo atskyrimas iš bažnytinės bendruomenės dar toli gražu nepašalina jo iš istorijos. Jis lieka ir veikia iki galo. Jis puola krikščionis *aktyviai*, dėl to ir pastarieji turi duoti jam *veiksmingą* atsakymą. Antikristinių galybių akivaizdoj Kristaus šalininkai turi ne tik jas atskirti ir atmesti, bet jie turi ir *veikti*. Prie dviejų minėtų principų tenka prijungti dar trečią — *veiklos principą*, kuris yra įsikūnijęs kaip tik apaštalo *Pauliaus* asmeny. Šalia Petro Paulius atrodo kaip ąžuolas šalia nendrės. Jis sulūžta, bet jis nelinksta. „... dar tebealsuodamas kerštu ir žudynėmis prieš Viešpaties mokytinius" (*Apd 9, 1*), jis persekiojo pirmuosius krikščionis, nes tuo jis tarėsi galėsiąs apsaugoti senąjį Izraelio tikėjimą. Tačiau kelyje į Damaską, paliestas aukštesniosios galybės ir nutrenktas ant žemės, jis turėjo tai galybei tik du klausimus: „Kas tu, Viešpatie?" ir „Viešpatie, ką nori, kad daryčiau?" (*Apd 9, 5—6*). Kai jam paaiškėjo jo naujas pašaukimas, tada Paulius krikščionybę gynė tiek pat karštai ir drąsiai, kaip anksčiau buvo persekiojęs. Malonė jame rado veiklai tinkamą prigimtį. *Paulius yra žmogaus bendradarbiavimo*

religijoje simbolis. Jis amžinai nurodo į tai, kad Bažnyčios dieviškoji garstyčios sėkla yra reikalinga žmogiškojo auginimo ir rūpestingumo, idant išaugtų pranašautuoju medžiu.

Taigi Solovjovas savo pasakojime šalia Petro ir Jono parodo dar ir *Paulių* profesoriaus Pauliaus asmenyje. Paskutinieji krikščionys, kaip ir pirmieji, nebuvo pasyvūs antikristo atžvilgiu, bet jie veikė. Po scenos, kurioje buvo nuplėšta kaukė ir antikristas buvo išmestas iš bendruomenės, ėjo *veiksmo* scena. Nužudžius popiežių Petrą ir senelį Joną, savaime suprantama, kilo neapsakomas susijaudinimas tarp krikščionių. „Iš baimės visi buvo vos gyvi". Vienintelis, kuris „išlaikė šaltą protą, buvo profesorius Paulius. Visuotinė išgąstis jo dvasines jėgas kažkaip pažadino... Tvirtais žingsniais jis užėjo į estradą, atsisėdo į tuščią valstybės sekretoriaus vietą, paėmė popieriaus lapą ir ėmė kažin ką rašyti". Jis surašė dokumentą, kuriame paskelbė pasaulio imperatorių tikruoju jau Dievo apreiškime pramatytu antikristu ir nurodė gaires, kaip toliau krikščionims elgtis: „nutraukti bet kokius ryšius su išmestuoju bei jo žiauria gauja, iškeliauti į tyrus ir ten laukti mūsų Viešpaties Jėzaus tikro atėjimo". Profesorius Paulius susirinkusiems davė „ženklą; visi skubiai atėjo į paaukštinimą ir pasirašė dokumentą". Netrukus nužudytųjų kūnai buvo padėti ant neštuvų, o paskutiniai krikščionys išėjo iš miesto, „giedodami lotyniškas, vokiškas ir bažnytine slavų kalba giesmes". Paskiau, „ketvirtos dienos vakarą", profesorius Paulius „su devyniais palydovais" iš tyrų nuvyko į Jeruzalę, įsigavo į miestą, paėmė antikristo išniekintus popiežiaus Petro ir senelio Jono kūnus ir sugrįžo „tokiais pat aplinkiniais keliais į tyrus". Esamoje krikščionybės padėtyje tai buvo būtinas žmogiškasis veiksmas.

Pažymėtina, kad profesorius Paulius buvo *pasaulietis.* Tiesa, jis buvo „labai išsimokslinęs vokiečių teologas", tačiau ne kunigas, „nes evangelikų tikėjimas jokios kunigystės to žodžio prasme nepažįsta". Solovjovas tuo norėjo atvirai pasakyti, kad veiklos principas nesiriboja tik hierarchija, bet liečia *visus* krikščionis, ir jie *visi* įpareigoti veikti. *Krikščionių veikla Bažnyčioje yra žmogiškasis atsiliepimas į Kristaus atpirkimo veiksmą.* Apaštalo Pauliaus asmenyje šis atsiliepimas itin buvo vaisingas. Dėl to Paulius virto krikščioniškoje būtyje pašvęstos veiklos simboliu. Dėl šios priežasties ir paskutinis veiksmingas

krikščionių bendruomenės vadas turi *Pauliaus* vardą kaip aiškų nurodymą į tai, kad žmogaus veikimas Bažnyčios istorijoje išlieka gyvas ligi istorijos galo.

Solovjovas, išryškindamas Petro, Jono ir Pauliaus principus istorinių laikų pabaigoje, sykiu palieka mums gilų įspūdį, kad šie principai yra vienas nuo kito neatskiriami ir kiekvienas skyrium nebus pajėgūs atstovauti Bažnyčios gyvenimui visa jo pilnatve, o dar mažiau bus pajėgūs ją ginti. Tik savo organiškoje vienybėje jie yra tam pajėgūs. Tik tada, kai autoritetas bus paremtas dvasių atskyrimo, o abudu bus objektyvuoti krikščionių karšta veikla, Bažnyčia gali atsispirti antikristo grasinimams ir smūgiams bei ištverti savo žemiškosios kelionės audringais laikais. Petras, Jonas ir Paulius, šie trys Bažnyčios šulai ir sykiu Bažnyčios veikimo žemėje didieji simboliai, yra išaugę iš tų pačių šaknų ir dėl to negali būti vienas nuo kito atskirti. Jie organiškai ir iš esmės svyra vienas į kitą kaip skirtingos tos pačios dvasios galios (plg. *1 Kor 12, 11*). Tegul tik jų vienas ar kitas laiko tėkmėje bus aptemdytas ar nutylėtas, ar čia vienur, čia kitur net prieš visumą nukreiptas, jie sukyla tada prieš kiekvieną žmogaus įvykdytą iškreipimą ir ima reikalauti pagaliau dieviškosios pilnaties — vienybėje. Bažnyčios vienybė dėl to nėra atsitiktinis dalykas, bet pati jos esmė: *ji yra gyvastingųjų jėgų vienybė garstyčios sėkloje.*

Bažnyčių susijungimo veiksmas yra paskutinė Solovjovo pasakojimo scena. Kai profesorius Paulius sugrįžo su popiežiaus Petro ir senelio Jono kūnais ir kai neštuvai buvo padėti ant žemės, Dievo Dvasia nužudytuosius vėl atgaivino, ir tuojau „atgaivintieji atsistojo sveiki ir nesužaloti". Tada Jonas prabilo: „Dabar, vaikeliai, matote — mes nesame persiskyrę, ir įsidėmėkit, ką aš jums dabar sakau: laikas, kad Kristaus paskutinė malda už savo mokytinius būtų įvykdyta, idant jie būtų viena, kaip Jis su savo Tėvu yra viena. Taigi, vaikeliai, vardan šios Kristaus sandaros mes atiduodame garbę mūsų mylimam broliui Petrui. Jis turi iki galo ganyti Kristaus avis. Teesie taip, broliai!" Ir jis apkabino Petrą. Tada žengė priekin profesorius Paulius. „Tu esi uola,— kreipėsi jis į popiežių,— tatai dabar tikrai įrodyta, ir nebepaliko jokių abejonių". Ir savo dešiniąja jis tvirtai paspaudė jo ranką, o kairiąją ištiesė seneliui Jonui tardamas: „Taigi, tėveli, dabar mes esame viena Kristuje". Taip įvyko Bažnyčių susijungimas tamsų vidurnaktį pakilioj ir nuošalioj vietoj tyruose.

Jei prisiminsime antikristinį konfesijų susivienijimą Apolonijaus valdžioje konsilijos salėje, rasime esminį skirtumą tarp tų dviejų veiksmų. Veiksmas konsilijos salėje buvo *politinis įvykis,* kilęs pasaulio imperatoriaus valia. Dėl to jis buvo paverstas dokumentu ir pasirašytas. Tačiau iš esmės jis buvo ne kas kita kaip tęsinys *pasaulio vienybės,* kurios siekė imperatorius savo valdžioje. Dėl to ir to įvykio pobūdis buvo grynai pasaulietinis. Bažnyčių susijungimas Jericho tyruose buvo, atvirkščiai, *gilus religinis aktas.* Abudu nuo katalikų Bažnyčios atsiskyrusių konfesijų atstovai — ortodoksijos ir protestantizmo — pripažino popiežiaus primatą ir pareiškė pagarbą jam kaip regimai visuotinės Kristaus Bažnyčios galvai. Tam nebuvo jiems reikalingas joks dokumentas, joks parašas, tik broliškas pasibučiavimas iš meilės ir nuoširdus rankos paspaudimas ištikimybės ženklui. Tai įvyko ne susirinkimo salėje, bet nuošalioj vietoj, kuri gali būti suprasta kaip vidaus nusiteikimų simbolis.

Bažnyčios trys amžinieji principai, kurių betgi organiška vienybė buvo sukliudyta žmogiškųjų nuodėmių ir klaidų, susijungė Kristuje, kuris yra atsiradimo ir palaikymo pagrindas. Bažnyčių susijungimas įvyko ne popieriuj, bet *dvasioje* pripažinimu Kristaus žodžių: „Tu esi uola". Ir tik tokia vienybė buvo įglausta Viešpaties maldoje. Tik tokia vienybė buvo Šventosios Dvasios įvykdyta laikų pabaigoje. Bet kuri kita, kuri vyksta prie apskrito stalo įgaliotų atstovų konferencijose, yra politinio charakterio ir pasaulietinės prigimties. Dvasių atskyrimas šiuo atžvilgiu yra tiek pat reikalingas, kaip ir bet kuriuo kitu.

Bažnyčių susijungimas įvykdo Kristaus pirminį pranašavimą: „Ir bus viena avidė ir vienas piemuo" (*Jn 10, 16*). Jis betgi tuo pačiu laiku atbaigia ir žemiškąjį pasaulio vyksmą. Žodžiai ant kryžiaus „consummatum est" (plg. *Jn 19, 30*) savo prasme prasiplečia iki visatos likimo, ir didžioji Atpirkimo drama, prasidėjusi Kalvarijos kalne, prieina tuo būdu savo galutinį laipsnį. Istorijos laikai dar sykį daros pilni: *Kristaus antrasis atėjimas jau čia pat.* Kai paskutiniai krikščionių vadai, pasakoja Solovjovas, konstatavo, kad jie yra jau „viena Kristuje", nakties tamsa buvo perskrosta „staigaus šviesos spindėjimo", ir danguje pasirodė „didis ženklas: moteris, pasipuošusi saule, o po jos kojom mėnuo ir ant jos galvos dvylikos žvaigždžių vainikas. Regėjimas stovėjo kurį laiką vietoje, paskui

pamažu ėmė judėti pietų link. Popiežius Petras pakėlė savo riestą lazdą ir sušuko: „Tai mūsų vėliava! Eikime paskui ją!" Ir, lydimas abiejų vyriausiųjų bei visos krikščionių minios, jis ėjo paskui regėjimą — į Dievo kalną, į Sinajų". Tačiau tai jau nebuvo daugiau istorijos kelias. Jis vedė krikščionis kaip tik į anapus, nes kai jie „nuo Sinajaus link Siono" pajudėjo, dangus virto didžiu žaibu, ir nužengė Kristus „karališkais drabužiais" su „vinių ženklais ištiestose rankose". Vieningai ir ištikimai Bažnyčia sutiko savo dieviškąją Galvą ir susijungė su juo amžiams. Didysis ženklas pasiėmė su savim krikščioniją ir visą atpirktąjį kosmą.

Antikristas, kuris „su savo nesuskaičiuojama įvairių pagoniškų giminių kariuomene" buvo išvykęs prieš sukilusius žydus, su visais savo pulkais ir savo neperskiriamu palydovu Apolonijum buvo prarytas ugnies srovių iš milžiniško ugnikalnio prie Negyvosios jūros.

Kova dėl Dievo karalystės žemėje buvo baigta. Istorija priėjo savo ilgo kelio galą. Prie išlikusių gyvų krikščionių, kurie atėjo iš tyrų, prisijungė „visi antikristo nužudyti žydai ir krikščionys: jie vėl buvo prisikėlę ir valdė su Kristum tūkstantį metų".

Gėris nugalėjo, tačiau ne natūralios raidos ar pasaulio kūrybinio apipavidalinimo keliu, o tiesioginiu Dievo įsikišimu į istorijos vyksmą. Laikinis buvimas buvo pakeistas antlaikiniu gyvenimu Naujoje Jeruzalėje.

ŽODIS UŽBAIGAI

„Kas paskatino autorių imtis studijos apie Solovjovą ir apmąstyti specialiai Solovjovo vaizduojamą antikristo problemą?" Į tokį šio veikalo leidėjų klausimą autorius atsakė pradėdamas žodžiais, kuriuos jis buvo parašęs 1950 spalio 16 ir skyręs savo knygai.

„Penkių dešimčių metų sukaktis nuo mirties Vladimiro SOLOVJOVO (1853—1900) negalėjo būti tylomis praeita ne tik krikščioniškojo pasaulio apskritai, bet nė mūsų tautos, nepaisant dabartinio jos suspaudimo. Juk šis didysis Rytų Europos filosofas turėjo grindžiamosios reikšmės lietuviškajai minčiai užsimegzti bei išdygti: *A. Dambrauskas-Jakštas* ir *St. Šalkauskis*, šie du mūsosios filosofijos kūrėjai, yra išaugę tiesiog iš Solovjovo. Taip pat ištisa eilė kitų, kiek jaunesnių mūsų mintininkų, studijavusių Vakarų Europoje, pirmuosius savo mokslo darbus skyrė irgi Solovjovo pasaulėžiūrai išdėstyti ir įvertinti: *K. Ambrozaitis* — valstybės teorijai, *L. Bistras* — etikai, *L. Gronis* — apologetikai, *K. Langė* — pedagogikai, *V. Mykolaitis-Putinas* — estetikai, *A. Sidaravičius* — sociologijai, *I. Tamošaitis* — pažinimo teorijai. *Vl. Šilkarskis*, buvęs Kauno u-to profesorius, suorganizavo net visų Solovjovo raštų leidimą vokiečių kalba. Būdama savo prigimtimi linkusi sintezėn ir nesivaikydama vienašališkumų, lietuviškoji dvasia savaime buvo Solovjovo patraukta ir apvaisinta. Todėl ir šios knygos autorius, išaugęs iš St. Šalkauskio, o tuo pačiu — tegu ir netiesiog — iš Solovjovo, jautė dėkingumo pareigą paminėti šio didžio žmogaus mirtį platėlesniu darbu, kuris leistų mūsajai visuomenei pajausti Solovjovo genialumą ir sykiu nepasiliktų tiktai grynosios istorijos plotmėje.

Šiam reikalui dėkingi pasirodė paskutinieji Solovjovo trumpos, bet labai našios kūrybos lapai, būtent jo „Pasakojimas apie antikristą". Tai paskutinis jo veikalas, nuostabiai gilus, tačiau išreikštas vaizdais bei simboliais,

kaip ir F. Dostojevskio „Didžiojo inkvizitoriaus legenda". Abu šie rytietiškosios pasaulėžiūros atstovai — Dostojevskis ir Solovjovas — nagrinėja tą pačią temą, būtent *žmogaus santykį su Dievu istorijos eigoje.* Tik Dostojevskis šią temą vysto daugiau istorijos filosofijos šviesoje, sklaidydamas žmogaus prigimtį, tuo tarpu Solovjovas jau žengia į teologijos sritis ir minėtą santykį ryškina žmonijos apsisprendimo atžvilgiu. Todėl Dostojevskio legenda virsta istorijos filosofija, o Solovjovo pasakojimas — istorijos teologija. Tačiau savo problematika ir atskirų klausimų sprendimu bei nušvietimu juodu papildo vienas kitą ir, kartu paimti, patiekia ryškų krikščioniškosios istorijos vaizdą. Todėl šios knygos autorius žiūri į savo dabartinį darbą kaip į „Didžiojo inkvizitoriaus" (Weilheim-Teck, 1946) tęsinį, kaip į teologinę jo užbaigą. Šias abi studijas jis laiko iš vidaus susijusias tarp savęs".

*

„Svarstydamas istorijos įvykius antikristo šviesoje, Solovjovas piešia savo pasakojimu vaizdą ne tik paskutiniojo žemės gyvenimo šimtmečio, bet sykiu ir visos istorijos, nes antikristas yra niekšybės paslapties nešėjas, o *„niekšybės paslaptis jau veikia"* (*Tes 2, 7*). Antikristinės apraiškos — jų dvasia, jų išnaudojamos priemonės, jų kuriama karalystė — yra ne tik laikų pabaigos, bet ir kiekvieno istorinio tarpsnio — taigi ir mūsų dienų — pavojus bei rūpestis. Šis pavojus yra visad aktualus, nes visad yra aktuali kova tarp Kristaus ir Jo priešininko. Tad ir ši autoriaus studija norėtų būti ne tik įnašas Solovjovo sukakčiai paminėti, bet sykiu ir *laiko knyga.* Ji norėtų būti antikristinių užmačių atidengimas, jų kėlimas krikščioniškos sąmonės švieson, jų vertinimas religiniu požiūriu ir tuo būdu krikščioniško žvilgio aštrinimas.

Jau prieš eilę metų Paryžiaus kardinolas *Suhard* pastebėjo, kad Avinėlio ir Žvėries bendruomenės yra susikabinusios tarsi krumpliaračiai ir kad visas mūsų dienų gyvenimas vyksta šių dviejų jėgų įtampoje. Reikia tad didelio apdairumo, budrumo ir žvilgio blaivumo, kad žvėries pavidalų nepalaikytume Avinėlio dorybėmis ir kad antikristo pasiūlų nepriimtume kaip Kristaus malonės, nes žvėris nešioja Avinėlio išvaizdą, nors ir kalba slibino balsu (plg. *Apr 13, 11*). Atidengti šį melagingą panašumą ir religijos švieson iškelti antikristines klastas yra pagrindinis šios knygos uždavinys".

*

Parašius ankstesnius žodžius, praėjo lygiai trylika metų. Dėl įvairių čia neminėtinų priežasčių autorius neišleisdino anuo metu savo „Niekšybės paslapties", o po kiek laiko, perskaitęs rankraštį iš naujo, pasijuto juo nepatenkintas ir pradėjo jį perdirbinėti — šį sykį betgi nebe lietuviškai, o vokiškai. Naujos redakcijos knyga pasirodė vokiečių kalba 1955 metais („Das Geheimnis der Bosheit", Freiburg i. Br., Verlag. Herder). Tuo tarpu lietuviškas rankraštis gulėjo spintoje, nes nauji darbai, užgriuvę autorių, nebeleido jam paruošti tokio lietuviško teksto, kuris patenkintų jo širdį.

Praėjusiais metais vienas bičiulis rado, kad veikalas būtų aktualus mūsų dienų faktams suprasti ir juose susiorientuoti. Į veikalo išleidimą lietuviškai palankiai pažiūrėjo ir Ateitininkų Federacijos vadovybė, imdamasi leidėjo iniciatyvos. Tada autorius pasiuntė lietuvišką tekstą, kuris iniciatorių buvo papildytas dviem skyriais iš vokiškosios redakcijos ir aprūpintas techninėmis vardų bei dalykų rodyklėmis.

Autorius jaučia dėkingumą Ateitininkų Federacijai, be kurios iniciatyvos ši knyga nebūtų pasirodžiusi. Jaučia taip pat ir vidaus tam tikrą satisfakciją — kaip 1950 metais parašyti žodžiai rodo, ši knyga buvo skirta Solovjovo 50 metų mirties sukakčiai; tada ji neišėjo; ji išeina 1963 metais, Solovjovo 110 metų gimimo sukakčiai. Taigi bent dabar autorius jaučiasi pagerbęs savo darbeliu aną didį minties galiūną ir kartu visus tuos mūsų tautos mokslininkus, kurie Solovjovu domėjosi ir jo mintis skleidė Vakarų pasaulyje.

Antanas Maceina

Muenster-Wstf., 1963 metų spalio 16 dieną

III

JOBO DRAMA

ŽMOGIŠKOSIOS BŪTIES APMĄSTYMAS

AUTORIAUS ŽODIS

Ši studija yra autoriaus bandymas duoti *teistinio egzistencializmo* apmatus. Pabrėžiame abu žodžius, nes abu jie čia turi lemiančios reikšmės. Abu jie nurodo knygos turinį, linkmę ir metodą. Tačiau kaip tik dėl to jie prašosi paaiškinami.

Egzistencializmu šiandien yra vadinama toji filosofijos srovė, kurios problemų centre stovi ne tiek amžinoji žmogaus esmė, kiek laikinis ir žemiškasis jo *buvimas*. Ilgaamžiai esmės nagrinėjimai mums davė puikią žmogaus apibrėžtį, žinomą jau nuo Aristotelio laikų: žmogus yra protingas gyvūnas — animal rationale. Tačiau čia pasiliko neatsakytas kausimas, o kaipgi būna šis protingas gyvūnas, kokia yra jo *būtis* šioje tikrovėje, kuriai yra skirta aną amžinąją esmę nešti, apreikšti ir skleisti. Į šį klausimą atsakyti, surasti esmines egzistencijos savybes, kurios žmogų skirtų nuo bet kurio kito padaro, kaip tik ir ryžosi pastaroji dar visai jaunutė dabarties filosofija, gavusi *egzistencializmo* vardą. Be abejo, jis yra tik gimininė žymė. Jis išreiškia tik *bendrą* šios srovės susidomėjimą žmogiškojo buvimo problematika, neatskleisdamas po juo slypinčių šakų bei šakelių *specifinio* atsakymo, kurį jos duoda į didįjį egzistencijos klausimą. Buvimas pats savyje yra neutralus. Padaryti jį išeities tašku savam mąstymui turi teisės kiekvienas. Tačiau nebebus neutralūs tie atsakymai, kuriuos mums atneš buvimo sklaida. O nuo jų kaip tik ir priklausys, į kokią srovę ar srovelę įsijungs mūsų mintys. „Jobo drama" taip pat mėgina susimąstyti ties žmogiškąja šios tikrovės būtimi. Buvimo klausimą ji taip pat stato į savo svarstymų centrą. Tuo būdu ji įsijungia į dabarties pastangas buvimo sklaidoje rasti atsakymą, *kas yra žmogus*.

Tačiau „Jobo dramos" atsakymas yra savotiškas. Plati egzistencializmo srovė, prasidėjusi su M. Heideggeriu, atsakė, kad *egzistencija yra tiktai šiapus:* šiapus ji prasideda ir šiapus ji išsibaigia. Jokio kelio į anapus, jokių prošvaisčių iš anapus ji neturi. Dievas šiai srovei pasiliko visiška nežinomybė, amžinai neprieinama lygtis, kuriai išspręsti mes priemonių esą neturime. Tiesa, ši egzistencializmo srovė Dievo neneigė, kaip tai buvo dariusi materialistinė devynioliktojo šimtmečio filosofija ir kaip tai šiandien daro marksistinis materializmas. *Egzistencializmas Dievo tikrai nerado.* Tačiau ir to pakako, kad ši srovė pasidarytų katalikiškajai minčiai nepriimtina arba mažiausiai bent įtartina. Ir visai teisingai. Pamokyta Apreiškimo, kad žmogus yra Dievo paveikslas, katalikiškoji sąmonė negalėjo sutikti, jog paveikslas savo būtimi neatskleistų to, ką jis reiškia. Neįmanomas yra daiktas, kad žmogus, būdamas sukurtas *pagal* Dievą, būtų toks tamsus, jog jo Kūrėjas šioje tamsoje nerandamai pradingtų. „Jobo drama" todėl ir ėmėsi nelengvo uždavinio *egzistencijoje atskleisti transcendenciją.* Ir tomistinė, ir egzistencinė filosofija pripažįsta, kad žmogus savyje neturi savam buvimui pagrindo ir todėl visados būna nebūties akivaizdoje. „Jobo drama" kaip tik ir mėgina išvystyti šią nuostabią buvimo savybę ligi galutinių išvadų ir kaip tik joje paregėti esminį žmogaus apsprendimą Dievui; apsprendimą, kuris glūdi pačioje ontologinėje žmogaus sąrangoje ir yra pirmesnis bei nepriklausomas nuo sąmoningo jo nusistatymo Viešpaties atžvilgiu. Žmogus gali Dievo nerasti arba Jį atmesti savo *valia.* Tačiau to jis negali padaryti savo *būtimi,* nes ji visa ligi pat savo gelmių yra taip surėsta, kad savimi Dievą išreiškia, Jo ieško ir Jo klausia nepaisydama, kad sąmoningos lūpos nė žodžio apie Dievą neužsimintų. *Egzistencija yra klausimas, atvertas transcendencijos akivaizdoje.* Tai yra pagrindinė „Jobo dramos" mintis. Tai jos atsakymas, gautas iš buvimo sklaidos pasinaudojant šiam reikalui egzistencializmo laimėjimais, tačiau juos pratęsiant ir papildant.

Įveikti šį nelengvą uždavinį autoriui padėjo ta aplinkybė, kad jis analizavo žmogaus buvimą ne abstrakčiai, bet pasinaudojo Šventraštyje aprašytu Jobo asmeniu. Vėliau kalbėsime, kad egzistencinis mąstymas visados yra *konkretus,* vadinasi, kad jis susitelkia apie paties mąstytojo buvimą, nepaskęsdamas bendrosiose buvimo apskritai sąvokose. Bet ši egzistencinio mąstymo savybė yra gairė

kiekvienam šios rūšies mąstymui. Ji nurodo, kad žmogaus buvimo sklaida gali būti teisinga tik tada, kai ji yra *asmens* sklaida. Kitaip sakant, kai ji savo objektu pasirenka konkretaus žmogaus būtį, žmogaus su kūnu ir krauju, žmogaus tam tikroje situacijoje, nes tik *asmeninis buvimas yra tikra prasme žmogiškasis buvimas.* Todėl tik asmeninio buvimo sklaida gali atskleisti, *kaip* žmogus iš tikro šioje tikrovėje būna. Štai dėl ko autorius ir pasirinko Šventraščio Jobą saviems apmąstymams.

Tačiau šį pasirinkimą apsprendė dar viena aplinkybė. Egzistencinė dabarties filosofija teisingai yra atkreipusi dėmesį į vadinamąsias *kraštines situacijas* (Grenzsituationen — K. Jaspers). Tai yra situacijos, į kurias patekęs žmogus ypatingu būdu pajaučia slenkąs prie savo būties ribos ir pergyvena nebūties grėsmę. Prie tokių situacijų, pasak Jasperso, priklauso kančia, kova, kaltė ir mirtis. Jose atsidūręs žmogus deda didelių pastangų prigimtosiomis savo jėgomis — protu, valia, kūryba — šias situacijas pergalėti ir jų apardytą ar net suardytą savo žemiškąją tikrovę atsistatyti. Visas ilgas žmonijos istorinis vyksmas yra pilnas tokių mėginimų. Žmogus nesiliauja svajojęs pasidaryti kančios viešpačiu, pergalėdamas ją savo išradimais. Jis tikisi išvengsiąs kovos, įsteigdamas tobulą socialinę santvarką. Jis esti sugundomas savo jėgomis mėginti atsipirkti nuo kaltės ir pats save išganyti. Net mirties nugalėjimas yra nuolatinė žmonijos svajonė. Tačiau visos šios pastangos yra tuščios. Kraštinės situacijos yra, pasak K. Jasperso, tarsi siena, į kurią mes atsidaužiame ir pralaimime. Prigimtosiomis pastangomis žmogus kraštinių situacijų pergalėti ir iš jų iškopti neįstengia. Šiuo atžvilgiu egzistencinės filosofijos iškelta *nepasisekimo* (das Scheitern) mintis yra pagrįsta. Tačiau pratęskime šį nepasisekimą ligi galo ir paregėsime nuostabų žmogaus *laimėjimą.* Kraštinėse situacijose žmogus aiškiai patiria, kad jis yra dulkė ir į dulkę pavirs, jeigu kas nors *Kitas,* aukštesnis ir galingesnis už jį, jo iš šių dulkių neišvaduos. Kitaip sakant, šiose situacijose žmogus suvokia, kad *ne jis yra savo būties autorius;* kad ne pats savimi jis laikosi buvime; kad ne pats savo valia jis gali pergalėti jam nuolatos apsireiškiančią ir jo sąrangon įpintą nebūtį. Šios ontologinės negalios pergyvenimas kraštinėse situacijose išeina kuo labiausiai aikštėn. Ir jeigu tik žmogus prie šios negalios prisipažįsta, jeigu tik jis neužsisklendžia joje, kaip tai padarė puolęs angelas, jis savaime, *pačia*

savo būtimi, atsikreipia į transcendenciją, iš kurios jis būtį yra gavęs ir kuri ją laiko bei apardytą atstato. Tokiu atveju ontologinė egzistencijos atvirybė Dievui virsta psichologiniu pergyvenimu ir padeda pagrindą religiniam žmogaus santykiui su Viešpačiu. Štai kodėl autorius savo studijoje ir teigia, kad kraštinės situacijos yra tikrieji keliai į Dievą, gal net tikresni ir sėkmingesni negu loginiai įrodymai.

Keliai į Dievą yra *visos* kraštinės situacijos. Jos visos atskleidžia žmogui, iš vienos pusės, apsupančią nebūtį, iš kitos — jį laikančią Absoliutinę Būtį. Palikdamas vėlesniam laikui žmogiškosios būties sklaidą kovos ir kaltės situacijose (A. Mickevičiaus „Vėlinių" Konradas ir F. Dostojevskio „Nusikaltimo ir bausmės" Raskolnikovas), autorius šioje studijoje susitelkia tiktai aplinkui *kančią*. Nei nuo kančios pabėgti, nei jos savomis jėgomis pergalėti žmogus neįstengia. Jis gali ją tik iškęsti. Ir štai tokio kančios ištikto ir ją iškentusio žmogaus pavyzdį kaip tik ir duoda Šventraščio *Jobas*. Staigus ir viršinis kančios užklupimas, nežinoma jos prasmė ir sykiu begalinė jos vertė Jobo buvime išeina aikštėn visu ryškumu. Todėl Jobas ir pasisiūlė autoriui kaip *pavyzdys* žmogiškojo buvimo sklaidai kančios situacijoje, nes kančia yra suausta su visu mūsų buvimu. Ji yra mūsų palydas visą žemiškąjį mūsų gyvenimą. *Pats mūsų buvimas vyksta kančioje*. Todėl kančioje tarsi kokiame veidrodyje galbūt aiškiausiai ir atsispindi mūsojo buvimo savybės. Jobo drama yra viso žmogiškojo buvimo drama. Mes kiekvienas esame didesnis ar mažesnis Jobas.

Kančia, kaip blogio siautėjimas mumyse, mus *nubūtina*. Ji ardo mūsų būtį, ji padaro, kad mes pradedame mažiau būti, nes *blogis yra nebūtis*. Todėl kiekvienas — didesnis ar mažesnis — blogio įsigalėjimas yra paslinkimas į nebūtį, yra netekimas būties, kurią esame turėję. Būtis čia, žinoma, yra suprantama ne pačia plačiausia prasme, kaip *visa tai, kas yra* (to on arba ens), bet yra aprėžiama *žmogiškosios šiapusinės tikrovės sritimi*. Net ir filosofiškai negali būti abejonės, kad žmogus *būna* ir anapus. Žmogaus nemirtingumas yra jo dvasingumo išvada. Tačiau filosofija negali pasakyti, *kaip* žmogus anoje tikrovėje būna. Egzistencijos analizė anapusinio žmogaus gyvenimo pasiekti neįstengia ir yra priversta pasilikti šiapus. Filosofija *priveda* žmogų prie amžinybės vartų, *teigia*, kad pro šiuos vartus jis įžengia ir ten amžinai gyvena. Bet

šio amžinojo buvimo ji *neanalizuoja*, nes prigimtajam žmogaus protui *jo turinys* yra neprieinamas. Nuosekliai tad ir būties samprata egzistencinėse analizėse susiaurėja. Būtis čia nėra nei amžinoji žmogaus *esmė*, kuri yra antlaikinė, nekintama ir visiems bendra, nei žmogiškasis *pirmavaizdis*, pagal kurį žmogus yra sukurtas ir kuris, būdamas Dievuje, taip pat yra antlaikinis ir nekintamas. *Būtis čia yra tai, kuo ir kaip žmogus šioje tikrovėje būna.* O būna jis labai įvairiai. Žmogus neturi ne tik *būties* pilnatvės apskritai, bet šioje tikrovėje jis neturi nė *žmogiškosios* būties pilnatvės. Todėl žmogiškoji būtis yra nuolatinis tapsmas, nuolatinis artėjimas prie dieviškojo pirmavaizdžio arba tolimas nuo jo. Žemiškasis buvimas yra savęs vykdymo laukas. Daugelis veiksnių žmogų stato arba jį ardo. Žmogus būna daugiau ar mažiau, stipriau ar silpniau, žinoma, visus šiuos posakius suprantant ne kiekybine matematine, bet kokybine metafizine prasme. Dieviškasis pirmavaizdis, nešąs mūsosios būties pilnatvę, nuolatos mus kviečia žengti jo linkui, jį įvykdyti savame buvime, įvykdant tuo būdu ir mus pačius. Tačiau mūsų laisvė gali mus nuvesti nuo jo tolyn, nugrįžti mus nuo Dievo ir įstatyti mus į kelią nebūtin. Vykdydami dieviškąjį pirmavaizdį, mes savo būtį statome, ją stipriname, ją pildome. Toldami nuo šio pirmavaizdžio, mes ją ardome, silpniname, prapuldome. Ir nuostabu, kad mūsų valia tai pajėgia! Be abejo, ardomasis veikimas liečia tik būtį, suprastą šios tikrovės, šio žemiškojo gyvenimo prasme. Net ir neigiamiausiu savo valios apsisprendimu mes negalime pasiekti žmogiškosios *esmės*, ją sugriauti ir nustoti buvę žmonėmis. Esmė, būdama antlaikinė ir visiems bendra, stovi viršum mūsosios tikrovės ir todėl mūsų valiai nepaklūsta. Mūsų laisva valia priklauso nuo mūsų žmogiškosios esmės, bet ne atvirkščiai. Todėl net ir didžiausias nutolimas nuo dieviškojo pirmavaizdžio, net ir didžiausias savos žemiškosios tikrovės suardymas esmės nepasiekia, nes šie du dalykai nestovi toje pačioje plotmėje. Žmogų nubūtinti galima tik tokia pat prasme, kaip ir nuasmeninti ar nužmoginti. Nuasmeninimas, kuris, sakysime, įvyksta minioje, nėra asmens išnykimas. Tai tik sugriovimas jo turinio, žlugimas jo savybių, jo išsiskleidimo ir reiškimosi. Net ir labiausiai minioje paskendęs asmuo nevirsta daiktu. Miniažmogis taip pat yra asmuo, bet suskurdęs, sunykęs, apiplėštas. Taip pat ir nužmoginimas, kuris pasi-

taiko tironijoje ar psichinėje ligoje, irgi nereiškia žmogaus išnykimo. Net ir didžiausias psichinis ligonis nevirsta gyvuliu. Tačiau liga sužlugdo *žmogiškąją* tikrovę: nužmogintas žmogus neišnyksta, bet jis pradeda reikštis nebe kaip žmogus. Taip lygiai ir nubūtinimas nėra žmogiškojo buvimo *kaip tokio* išnykimas, bet tik jo apiplėšimas, jo turinio didesnis ar mažesnis sunaikinimas, jo atvedimas prie ribos. Net ir labiausiai nubūtintas žmogus *yra*, nes peržengti buvimo ribą ir visiškai išnykti nėra jo galioje. Nebūdamas sava valia iš nebūties kilęs, jis negali savo noru į ją ir grįžti. Tai padaryti *gali* tik Dievas, nes tik Jis yra buvimo autorius ir tik „Jis yra vienintelis, kuris visų kritimą savose rankose laiko" (R. M. Rilke). Kūrybinis aktas, kuriuo Viešpats yra mus pašaukęs iš nebūties, nesiliauja niekados (creatio continua). Bet jeigu jis liautųsi, mes išnyktume. Ir nėra jokio *metafizinio* prieštaravimo, kad tai *negalėtų* įvykti. Tačiau Apreiškimas aiškiai skelbia, kad Dievas šio kūrybinio akto nenutrauks ir mūsų nebūtin negrąžins. Kitaip sakant, *ana ontologinė galimybė niekados nevirs tikrove.* Todėl ir nubūtinimas nereiškia nei susinaikinimo iš žmogaus pusės, nei sunaikinimo iš Dievo pusės. Nubūtinimas yra tik sunaikinimas šiapusinės žmogiškosios tikrovės, sukurtos ant niekad neišnykstančio, nes paties Dievo Jo amžinuoju pažadu laikomo pagrindo. Bet egzistencijos sklaidai kaip tik *šitas* nubūtinimas ir yra pats svarbiausias, nes jame atsiveria mūsų *negalia* atstatyti dingusią būtį. Juk kas „gali savo rūpesčiu padidinti savo ūgį vienu mastu" (*Mt 6, 22*)? Ir čia, kaip matysime, atsiskleidžia ontologinė mūsų atvirybė Dievui.

Neturėdamas buvimui pagrindo pats savyje, būdamas iš nebūties pašauktas Kito valia, žmogus nelaiko savo buvimo pats savo rankose ir todėl visados būna nebūties akivaizdoje. Nebūtis sudaro žmogui ontologinę grėsmę, kuri jį ištiktų kiekvieną akimirką, jeigu Dievas jo būties nelaikytų. Šita savotiška nebūties grėsmė kaip tik ir apsireiškia *baime.* Žmogus trokšta *būti.* Bet sykiu jis jaučia, kad *iš savęs* būti jis negali. Atsirėmęs į save, jis tuojau patiria atsirėmęs į niekį. Ir tada jam kyla baimė. Todėl baimė yra žymiai gilesnis dalykas negu tik psichologinis išsigandimas. Baimė yra įausta į pačią žmogaus sąrangą. Ji atskleidžia atsitiktinį žmogaus pobūdį, jo nebūtiną buvimą, jo laikymąsi buvime Kito galia. *Baimė yra kūrinio jausmas.* Todėl ontologine prasme ji

negali būti pergalima. Pergalėti ontologiškai baimę reikštų pakelti žmogų į absoliutinio buvimo, vadinasi, į Dievo sritis. Egzistencinė filosofija, iškėlusi baimę mąstymo šviesoson ir priskyrusi jai didelės svarbos egzistencijoje, kaip tik ir pabrėžė šią *ontologinę* baimės pusę. Tačiau vienas dalykas yra turėti baimę įaustą ontologinėje sąrangoje, o visai kitas jausti ją savo sąmonėje ir virsti drebančiu padaru nebūties akivaizdoje. Ontologiškai baimės išnaikinti negalima, nes tai reikštų išnaikinti žmogaus kūriniškumą. Bet galima ją pergalėti *psichologiškai*, atsiremiant į Apreiškimo skelbiamą Viešpaties pažadą nenutraukti kuriamojo savo akto ir tuo būdu mus visados laikyti buvime, net jeigu mes savo valia nuo Jo ir amžinai nusigrįžtume. Nuosekliai tad *krikščionis baimės neturi:* ne ontologiškai, bet psichologiškai. Tikėdamas į Dievą ir Juo pasitikėdamas, jis žino, kad Viešpats niekados neleis nebūčiai jo ištikti. Todėl tasai pesimizmas, kurį baimės jausmo pabrėžimu sukėlė egzistencinė filosofija, Krikščionybėje yra nežinomas. Krikščionis niekad nėra pesimistas, nes jis gyvena dangiškojo Tėvo globoje, kuris aprūpina dangaus paukščius, apvelka lauko lelijas ir kuris žino, ko žmogui reikia (plg. *Mt 6, 26—32*). Įdiegęs žmogui troškimą būti, Jis ir patenkina jį savo pažadu. Be abejo, Krikščionybė ontologinės prasmės baimėje neneigia. Tačiau ji neiškelia jos į psichologinę plotmę ir neapsprendžia ja konkrečių žmogaus pergyvenimų, kaip tai padarė egzistencinė filosofija. Ir visai nuosekliai. Krikščionybė turi priemonę baimei pergalėti, būtent Viešpaties pažadą. Tuo tarpu netikintis žmogus tokio pagrindo neturi. Todėl kai tik jis kiek giliau susimąsto savos būties akivaizdoje, jis tuojau susiduria su nebūties grėsme, nes save suvokia kaip praeinantį, kaip nuolatos nykstantį, kaip savo buvimo nelaikantį ir sykiu nežinantį jokio pagrindo, kuriame jis galėtų laikytis ir išsilaikyti. Nebūties grėsmė jam išnyra visu šiurpumu. Tuo pačiu išnyra jam ir baimės jausmas. Ontologinė galimybė išnykti netikinčiajam pasidaro psichologiškai reali, nes kas gi mus laikys, jeigu mes patys savimi nesilaikome, o Dievo nėra? Psichologinis baimės pergyvenimas netikinčiojo sieloje užima ypatingą vietą. Jis apvaldo visą tokio žmogaus būtybę ir persunkia ją giliu pesimizmu. Kaip krikščionis nėra ir negali būti pesimistas, taip giliau mąstantis tikintysis yra ir turi būti pesimistas. Žmogus netikėjimo šviesoje pasirodo kaip kažkokia atsitiktinybė, trumpai sušvitusi bū-

ties skliaute ir vėl išnykstanti jo tamsybėse. Todėl visi tie istorijos tarpsniai, kuriais tikėjimas nyksta, yra perpinti baime, pesimizmu ir nihilizmu. Dabarties egzistencinė filosofija taip pat yra gimusi iš netikėjimo (M. Heidegger). Todėl joje baimė ir užima tokią reikšmingą vietą ne tik ontologine savo prasme, bet ir psichologine savo nuotaika. Bet kaip tik šioje vietoje ir glūdi baimės *vertė* žmogiškojo buvimo *sampratai*. Išanalizuota ligi galo baimė parodo, kad žmogus nesilaiko savimi pačiu (kitaip jis nebijotų); kad jo egzistencija yra atvira kitai Jėgai, pajėgiančiai mus laikyti; kad visa mūsų būtis yra nukreipta į šią Jėgą; kad pats mūsų buvimas yra ontologinė malda į Dievą, net jeigu mūsų lūpos Jam ir piktažodžiautų. „Jobo dramoje" autorius kaip tik ir mėgina atskleisti šią, pasakytume, *šviesiąją* baimės pusę: baimė kyla iš nebūties grėsmės, bet ji žadina viltį ir pasitikėjimą Dievu.

Šių keletos minčių iškėlimas rodo, kad „Jobo drama" nebus lengvai skaitoma. Nors jos autorius ir stengėsi rašyti kuo suprantamiausiai, kai kur aukodamas net filosofinį tikslumą ir beveik visur vengdamas grynai loginių apibrėžčių, tačiau jis jaučia, kad skaitytojui daugelyje vietų reikės įtempti mintį. Žmogaus buvimas juk yra *visuma*. Tikrovėje jis yra visados *visas* kartu. Todėl kai savo mintimi mes jį suskaldome, jis aptemsta, pasidaro daug kur nesuvokiamas ir net keistas. Tik suvestas atgal į visumą jis atskleidžia atskirų savo dalių prasmę. Todėl autorius ir nori paprašyti skaitytoją turėti kantrybės *saviems sprendimams* ligi galo. Jeigu kai kas pradžioje ir pasirodytų keista arba prieštaringa, tegul skaitytojas palauks ligi pastarųjų eilučių. Tuomet visumos šviesoje gal išsisklaidys keistybės ir išnyks prieštaravimai.

Taip pat iš sykio ši studija atrodys grynai *teorinė:* kam gi naudinga — pasakys ne vienas — yra žmogaus buvimo skaida, net jeigu šiame buvime ir rastume Dievą? Tačiau kas seka dabartines pasaulio grumtynes, gali pastebėti, kad jos esmėje yra ne politinio ar ekonominio, bet *idėjinio* pobūdžio. *Tai yra grumtynės už žmogaus apsisprendimą Dievo atžvilgiu.* Mėgindamas šia studija atskleisti Dievą žmoguje, autorius kaip tik ir nori ne vienam palengvinti šį apsisprendimą. Jis nori įteigti labai praktinę ir aktualią mintį, kad mes pačia savo sąranga esame Dievui apspręsti ir kad valingas mūsų apsisprendimas yra ano ontologinio apsprendimo pripažinimas arba jo atmetimas. Apsisprendę *už* Dievą, mes teigiame sa-

ve tokius, kokie esame giliausioje savo prigimtyje. Apsisprendę *prieš* Dievą, mes paneigiame savo tikrovę ir tuo pačiu save ardome. Todėl kova už Dievą nėra kova už kažką svetima, bet galų gale kova už mus pačius. *Teismas yra sykiu ir aukščiausias humanizmas.* „Jobo drama" kaip tik ir nori būti įnašas į šią lemtingą kovą, į kurią mes vis labiau artinamės ir kurioje išsispręs kiekvieno iš mūsų likimas.

Pagal ankstyvesnį planą „Jobo drama" turėjo būti pažymėta *antruoju* „Cor inquietum" ciklo tomeliu. Tačiau Vl. Solovjovo mirties sukaktis (jis mirė 1900 m.) paskatino autorių panagrinėti šio didžiojo filosofo ir poeto „Pasakojimą apie antikristą", kuris savo problematika yra artimas Dostojevskio didžiojo inkvizitoriaus legendai. Todėl ši nauja autoriaus studija, pavadinta „Niekšybės paslaptis" („Mysterium iniquitatis"), yra pastatoma šalia „Didžiojo inkvizitoriaus", o „Jobo dramai" tenka *trečiojo* tomelio vieta, nepaisant kad „Niekšybės paslaptis" ir išeis kiek vėliau.

Citatos iš Jobo knygos yra imamos iš naujausio vokiško vertimo, padaryto tiesiog iš hebrajiško originalo: *Das Buch Job,* übersetzt und erklärt von *P. Paul Szcygiel,* M. S. C., Bonn, 1931.

Kaip kitų, taip ir šio „Cor inquietum" tomelio leidėjas yra kun. *Pr. M. Juras* (Lawrence, Mass.). Jam tad priklauso ir skaitytojų, ir autoriaus padėka, nes jau tik didelių širdžių didelėmis aukomis galime išlaikyti *gyvą* lietuviškąją mintį.

Autorius

Freiburg i Breisgau,
1950 m. Marijos nekalto Pradėjimo šventės dieną

ĮVADAS

JOBO KNYGA

Jobo istorija yra labai paprasta. Arabijoje, Huso šalyje gyveno dievobaimingas žmogus vardu *Jobas.* Jis turėjo *gausią* šeimą ir dar gausesnių turtų: septynis sūnus ir tris dukteris, septynis tūkstančius avių, penkis šimtus jungų jaučių, tris tūkstančius kupranugarių, penkis šimtus asilių, taip pat daugybę tarnų ir piemenų. Jis gyveno laimingai, melsdamasis ir aukodamas už savo sūnus, duodamas žmonėms patarimų, eidamas teisėjo pareigas, globodamas našles ir vargšus. Savo turtais ir savo tiesia širdimi jis pasidarė garsus tarp Rytų šalies gyventojų.

Bet štai vieną dieną velnias pasirodė Viešpaties akivaizdoje ir suabejojo religiniu Jobo nuoširdumu. Velnias įtarė Jobą, jog šis esąs dievobaimingas tik todėl, kad Viešpats jį laimina ir padedąs jam susikurti gerą gyvenimą. Bet tegul tik Dievas atitrauktų savo ranką, ir Jobas imtų piktažodžiauti Jam į akis. Dievas, žinoma, nepatikėjo velnio žodžiams, tačiau sutiko Jobą išmėginti. Jis atidavė Jobo turtą į velnio rankas, ir šis jį sunaikino per keletą valandų. Sabėjai pagrobė jaučius ir asiles; dangaus ugnis sudegino avis ir piemenis; chaldėjai nusivarė kupranugarius; pakilusi audra sugriovė namus, kuriuose puotavo Jobo sūnūs ir dukterys, ir juos visus užmušė. Jobas pasiliko plikas, kaip ir išeidamas iš motinos įsčios. Tačiau jis nepiktažodžiavo. Jis tiek tepasakė: „Viešpats davė, Viešpats atėmė; tebūna palaimintas Viešpaties vardas" (*1, 21*).

Tačiau velnias nenusileido. Jis vėl grįžo pas Dievą, vėl kartojo tas pačias abejones ir išsiderėjo iš Dievo sutikimą šį sykį sunaikinti Jobo kūną. Gavęs Viešpaties leidimą, velnias apleido Jobą bjauriausiomis votimis nuo kojų padų ligi viršugalvio. Visa Jobo oda pasidarė viena pūliuojanti žaizda. Pūliai taip gausiai tekėjo, kad Jobas,

pasiėmęs šukę, juos gramdė nuo savęs. Negalėdamas dėl ligos pasilikti tarp žmonių, jis persikėlė į atmatų krūvą už savo miesto ir ten apsigyveno.

Jobo trys draugai, sužinoję apie jį ištikusias nelaimes, atvyko jo paguosti ir, apsibarstę galvas pelenais, visą savaitę sėdėjo šalia nelaimingojo netardami nė žodžio. Po šios ilgos tylos Jobas pakilo, atvėrė savo burną, prakeikė savo gimimo dieną ir pradėjo ilgą pokalbį su savo draugais, kuris išsivystė į aštrų ginčą. Jobo draugai norėjo atsakyti į klausimą, kodėl jis kenčia. Jie norėjo jam įrodyti, kad jo nelaimės ir kančios yra jo nuodėmių pasėka. Bet Jobas negalėjo rasti savyje kaltės ir todėl nesutiko su savo guodėjų pažiūra. Po keletą kartų jis atsakinėjo į savo draugų kalbas, jas griaudamas ir kritikuodamas. Beveik visą Jobo knygą, išskyrus įvadą ir pabaigą, kaip tik ir sudaro Jobo ginčas su savo draugais, ginčas aitrus, nes tai yra nekalto žmogaus gynimasis.

Įsibėgėjusį ir natūralios atomazgos nerandantį ginčą, į kurį vėliau įsijungė knygos pradžioje neminimas ketvirtasis Jobo draugas, nutraukė pats Dievas. Išgirdęs Dievo balsą ir išklausęs visą ilgą Jo kalbą, Jobas apgailestavo savo norą šaukti Viešpatį į teismą, atšaukė savo žodžius ir pažadėjo juos apgailėti. Dievas atleido Jobui jo prisispyrusį norą su Juo bylinėtis, papeikė Jobo draugus, nes jie kalbėję netiesą, išgydė Jobą ir grąžino jam turto dvigubai tiek, kiek anksčiau buvo turėjęs. Jam vėl gimė septyni sūnūs ir trys dukterys, pasidariusios garsios savo grožiu. Po šių visų nelaimių Jobas gyveno dar šimtą keturiasdešimt metų ir mirė prisisotinęs savo amžiumi. Toks yra Jobo knygos suglaustas turinys.

Ką juo norėjo autorius pasakyti? Kokios prasmės turi Jobo knyga? Daugelis ją laiko *didaktine*, vadinasi, turinčia paskirtį pamokyti žmones kantrumo, pasitikėjimo Dievu, nuolankumo ir kitų Jobo asmenyje besireiškiančių dorybių. Jobas turįs parodyti, kad kiekvienas, kuris priima Viešpaties siunčiamus smūgius ir juos kantriai neša nepiktažodžiaudamas Dievui, galų gale laimi: Visagalis išklauso jo prašymą, atitraukia baudžiamąją savo ranką ir grąžina net dvigubai to, ko žmogus buvo netekęs. Ne vienas taip pat šią knygą laiko *istorine*, vadinasi, turinčia tokio pat tikrumo, kaip Mozės, Karalių, ar Makabiejų knygos. Jobo knyga esąs aprašymas tikro kadaise įvykusio atsitikimo. Tai Huso šalyje gyvenusio žmogaus vardu

Jobas biografija, papasakota atkreipiant ypatingo dėmesio į jo mintis ir todėl smulkmeniškai jas perteikiant.

Abi šios Jobo knygos sampratos turi pagrindo. Jobo knyga iš tikro yra didaktinė, nes iš jos pasimokyti yra ko: ne tik pedagogine ar moraline, bet ir filosofine prasme. Pasitikėjimas Dievu čia yra tiesiog nuostabus. Elgsena kančios akivaizdoje labai prasminga. Taip pat nėra kliūčių šią knygą laikyti ir istorine. Jobas galėjo būti istorinis asmuo, gyventi tikrai Huso šalyje ir būti toks, kaip knygoje aprašyta. Jo nelaimės taip pat galėjo būti visiškai realios. Tačiau nei didaktinė, nei istorinė šios knygos samprata jos giliausios esmės neatskleidžia. Didaktiškumas, istoriškumas ir net geografiškumas (nes geografinių elementų joje taip pat yra) yra jai tik atsitiktinės aplinkybės, tik viršiniai rėmai, kuriuose glūdi įdėta gilesnė prasmė. Jie teikia konkretybės įspūdį. Jie priartina jos vaizdus prie tikrovės. Tačiau patys savimi jie Jobo knygos neišsemia. Autoriui čia rūpėjo ne pamokyti žmones, kaip tai daroma, sakysime, Išminties knygoje; ne papasakoti Jobo biografiją, kaip, sakysime, Mozės knygose yra papasakotos Abraomo ar Jokūbo biografijos, bet išreikšti tam tikrą idėją. *Savo turiniu ir savo prasme Jobo knyga yra idėjinė.* Jos pagrinduose glūdi tam tikra problema, tam tikra filosofija, tiesa, išreikšta vaizdais ir simboliais, bet ne mažiau gili ir vertinga.

Ir viršine savo sąranga, ir savo dvasia Jobo knyga yra *drama.* Ji susideda iš dialogų, ir sykiu šie dialogai yra didelės vidinės kovos išraiška. Dramos pagrindas visados yra *pokalbis.* Bet ne pasakojantis ar vaizduojantis pokalbis, kur vienas dalyvis pratęsia kito mintį ar vaizdą, bet *kovojantis* pokalbis, kur vienas dalyvis rungiasi su kitu dėl jiems abiem bendro objekto. Tačiau šitas objektas dramoje stovi ne šalia pokalbio dalyvių kaip epe, bet gyvena juose, yra su jais susijęs, sudarydamas jų egzistencijos dalį. *Dramos pokalbių sprendžiasi pačių besikalbančiųjų likimas.* Dramos asmenys yra savo žodžių užangažuoti ir įpareigoti. Jie ne pasakoja *apie* ką nors, bet jie patys save išgyvena savo žodžiuose. Dramos žodyje susitelkia besikalbančiųjų būtis. Todėl dramos dialogai yra ne atsitiktinis jai pradas, bet pati jos esmė.

Šita prasme Jobo knyga yra dialoginė gilaus draminio dialogo požiūriu. Jobo ir jo draugų pokalbis čia sukasi ne apie kurį nors viršinį jiems daiktą, bet apie patį Jobo likimą. *Jobas kovoja su savo draugais pats už save.* Pir-

moji Jobo kalba yra kančios neprasmingumo iškėlimas ir savos nevertingos egzistencijos apgailestavimas. Geriau Jobui būtų buvę visai negimti arba tuojau mirti negu gyventi tokį gyvenimą, kurs jį yra ištikęs. Į šitą Jobo skundą jo draugai atsako savotišku labai skaudžiu Jobo apkaltinimu: šitą kančią jis pats esąs užsitraukęs ankstesnėmis savo nuodėmėmis. Jobas jiems atsikerta, kad jokios kaltės savyje jis nerandąs, kad esą netiesa, jog kiekvienas nusidėjėlis kenčiąs, o kiekvienas teisingasis džiaugiąsis gyvenimo laime. Pavyzdžiai rodą visai ką kita. Tačiau draugai nenusileidžia. Jie visokiausiais būdais mėgina pagrįsti savo pažiūras ir jas pritaikyti Jobo atvejui. Tai nėra mokslinis ginčas dėl kančios *teorinės* prasmės. Tai yra grumtynės už konkretaus asmens likimą. Jobas grumiasi su savo draugais ne už kurią nors teorinę pažiūrą į kančią, bet pats už save. Jis visko neteko: sveikatos, šeimos, turto. Bet jam dar liko įsitikinimas, kad jis yra *nekaltas*, kad visos šios nelaimės jam yra primestos iš viršaus kažkokios aukštesnės jėgos, kad už jas jis nėra atsakingas. Tuo tarpu jo draugai nori jam atimti ir šią paskutinę gėrybę. Jie nori jam įrodyti ir jį įtikinti, kad jis vis tiek yra kaltas, kad joks žmogus Dievo akyse nėra teisus. Teoriškai Jobas negali atsispirti šiam draugų teigimui. Bet egzistenciškai jis jo sau neprisitaiko, nes kaltės savyje neranda. „Jeigu aš nusidėjau, tai ką aš Tau padariau, Tu žmonių Sarge?" (7, 20) — klausia Jobas Dievą. Iš čia ir kyla visa kovos įtampa, kuri knygai teikia gilaus dramatizmo. Tai yra vidinio žmogaus drama. Tai drama žmogaus, kuris atsiduria tarp teorinės tezės ir egzistencinio savęs paties pergyvenimo.

Draminė Jobo knygos sąranga ir dvasia iškelia ją iš prozinės literatūros ir paverčia giliu poezijos veikalu. *Jobo knyga yra poetinė.* Gali jos medžiaga būti istorinė. Gali jos išvados būti didaktinės. Tačiau savo esme ji yra *poezijos* kūrinys. Jos autorius pažiūrėjo į pasiimtą turinį ne tiek didaktiko moralisto ar istoriko, kiek poeto akimis. Tuo pačiu savai medžiagai jis davė gilesnę prasmę bei reikšmę negu tik pamokyti žmones ar pavaizduoti tai, kas kartą istorijoje yra atsitikę. Pro viršinius didaktinius ir istorinius rėmus Jobo knygoje prabyla tam tikras būties pergyvenimas, tam tikra metafizika, tam tikras nusistatymas pasaulio, žmogaus ir Dievo atžvilgiu. Jos simboliuose ir vaizduose, visoje jos dramatinėje sąrangoje glūdi tam tikra *idėja*, kuri kaip tik ir sudaro šios knygos

prasmę. Jeigu Jobas taip, o ne kitaip elgiasi savo kančios akivaizdoje, tai tik todėl, kad jis taip, o ne kitaip pergyvena pačią būtį. Kiekviena etika yra atremta į metafiziką ir yra šios apsireiškimas kasdienoje. Jobo elgimasis yra jo pažiūrų ir jo apsisprendimo išraiška. Norint tad susekti pačią pagrindinę Jobo knygos idėją, reikia eiti žymiai giliau negu tik Jobo dorybės; reikia pralaužti Jobo etiką ir atskleisti jo metafiziką, iš kurios jis kaip tik ir semia stiprybės skausmo valandą.

Pagrindinė idėja, aplinkui kurią yra sutelkta visa Jobo knyga, yra *žmogus*. Žmogus yra pokalbio objektas tarp Dievo ir velnio; žmogus yra objektas Jobo ginčų su savo draugais; žmogus galop yra objektas smūgių ir kančios. Dievo leidimas velniui išmėginti Jobą atskleidžia mums gilią ir skaudžią žmogiškosios prigimties dramą, kurią Dostojevskis yra išreiškęs Dimitrijaus Karamazovo žodžiais: „Dievas su velniu kovoja žmogaus širdyje". Transcendentiniai pradai — gėris ir blogis, kūryba ir ardyba — susitinka žmogaus prigimtyje, joje susiremia ir vienas arba antras švenčia savo pergalę. Šiuo atžvilgiu Jobo asmuo yra nepaprastai būdingas, nes jame kaip tik ir vyksta anos transcendentinės rungtynės. Jis iš tikro yra laukas, kur Dievas kovoja su velniu. Ir tai nėra retas išimtinis atsitikimas. Tai yra kiekvieno žmogaus likimas. Visa mūsų istorija, visas bendruomeninis mūsų gyvenimas, galop individuali mūsų prigimtis yra scena, kurioje vyksta amžinas ir ligi visuotinio išsprendimo neišvengiamas grūmimasis tarp Dievo ir velnio. *Jobo drama* yra *žmogaus drama*. V. Lochas ją teisingai vadina „neatpirktosios žmonijos kančių istorija" [1]. Kristaus žygis tą Dievo ir velnio kovą, kurią turi iškęsti kiekvienas, žmogui *iš esmės* palengvino, nes blogio galybę palaužė jos gelmėse. Atpirktojoje žmonijoje melo ir pikto kunigaikštis nebeturi tokios jėgos kaip anksčiau. Bet neatpirktoje prigimtyje jo siautėjimas buvo nepaprastai skaudus. Atpalaiduota jo galybė reiškėsi čia visu smarkumu bei gaivalingumu. Todėl ir Jobas, atiduotas į jo rankas, turėjo pakelti šį siautėjimą ligi pat galo. Štai kodėl jo istorija yra visos neatpirktosios žmonijos istorija. Ji yra istorija blogio šėlsmo, dar Viešpaties nepakirsto savo šaknyse.

Čia kaip tik ir glūdi *visuotinė* Jobo knygos reikšmė, kuri ją išskiria iš visų Senojo Testamento knygų. Visas

[1] Die heiligen Schriften des Alten Testamentes, I, XLVI p., Regensburg, 1899.

Senasis Testamentas, neišskiriant nė Giesmių Giesmės, šio poetiškiausio veikalo, yra sutelktas aplinkui Izraelio tautą: aplinkui jos istoriją (istorinės knygos), aplinkui jos moralę (didaktinės knygos), aplinkui jos pašaukimą (pranašų knygos), aplinkui jos liturgiją (kunigų knygos). Izraelio tautos sandora su Dievu, jos nuodėmės ir bausmės, jos vargai ir persekiojimai, jos rūpesčiai ir kovos, jos vidaus visuomeninė santvarka sudaro Senojo Testamento turinį [2]. Tuo tarpu Jobo knyga pralaužia šias tautines sienas ir išeina jau į bendras žmogiškąsias platumas. Jobo knygoje Izraelis nėra minimas jau tik todėl, kad jos veikėjai nėra žydai. Mesianiškosios išrinkimo idėjos čia nėra. Todėl nėra nė to nuolatinio atsikreipimo į savą tautą, į jos gyvenimą ir į jos paskyrimą. Jobas skundžiasi ir kalba ne kaip tos ar kitos tautos narys, bet *kaip žmogus.* Jis skundžiasi ne visuomeniniais vargais, ne Izraelio tautos stabmeldybe ir artimo meilės stoka kaip pranašai, bet pačios žmogiškosios egzistencijos sunkumu ir mįslingumu. Jobo personažas yra grynai žmogiškas, ir jo keliamos idėjos jau liečia visą žmoniją. „Jo pavidalas,— gražiai pastebi V. Lochas,— yra atbaigtas savyje ir todėl tinkamas reikšti ne vienos tik išrinktosios tautos religinę sąmonę, bet bendrai žmogiškąjį jausmą ir tikėjimą" [3].

Tačiau šis bendras žmogiškasis jausmas bei tikėjimas Jobo knygoje yra vaizduojamas visiškai konkrečioje situacijoje. Jobas nėra teorinis mąstytojas, kuris, atsirėmęs į bendrus metafizinius principus, žvelgtų į žmogaus problemą ir ją spręstų. Jis neformuluoja jokios bendros antropologijos. Jis nekuria jokios filosofinės mokyklos kaip graikų išminčiai. *Jobo mąstymas kyla iš jo paties egzistencijos.* Aukštesnės galybės įsikišimu į jo gyvenimą jis neteko savo sveikatos, savo šeimos, savo turto, atsidūrė varge ir kančioje. Jo situacija radikaliai pakito. Laimė virto nelaime ir džiaugsmas — suspaudimu. Liūdesys ap-

[2] Čia pat reikia pastebėti, kad *gilesne* (mistine, simboline, figūrine) prasme *visas* Šventasis Raštas turi visuotinės prasmės. Izraelio tauta, būdama Viešpaties pašaukta paruošti Mesijui sąlygas, tuo pačiu pasidarė *visos* žmonijos figūra, *suimdama savin žmonijos* problematiką. Todėl Izraelio gyvenimas, aprašytas Senajame Testamente, nepasibaigė su juo, bet *kaip figūra* gyvena ir toliau pasaulio istorijoje. Šiuo atžvilgiu Jobo knyga nėra visuotinesnė už kitas Šventraščio knygas. Ji yra visuotinesnė tik *tiesioginiu* savo turiniu, kuris yra imtas nebe iš Izraelio, bet apskritai iš žmogiškosios egzistencijos.

[3] Op. cit., XLVII p.

gaubė visą jo būtį. Šitos tad pakitusios situacijos akivaizdoje jis ir susimąsto. Kančios šviesoje jis kelia žmogaus egzistencijos klausimą ir mėgina į jį atsakyti. Tačiau čia jam rūpi ne žmogus savyje, bet *jis pats;* ne žmogaus gyvenimas apskritai, bet jo paties *asmeninis* buvimas ir likimas. Žmogaus bendrosios esmės jis visiškai neliečia. Kas yra žmogus *pats savyje* ir kokia yra apskritai gyvenimo prasmė — šita problema nė vieną sykį Jobo meditacijose neiškyla. Užtat vietoje esmės klausimo atsistoja *egzistencijos* klausimas. Tačiau kadangi egzistencija visados yra individuali, kadangi ji visados yra *mano* gyvenimas ir *mano* likimas, todėl visi Jobo apmąstymai darosi sutelkti aplinkui *jį patį*. Jis mato, kad jo dienos yra suskaitytos ir kad jis jau žengia į šešėlių karalystę, iš kurios niekados daugiau nebegrįš. Bet šitas žengimas jam yra nenatūralus. Jis nėra įprastas gamtinio išsekimo ir senatvės kelias. Jobas jaučia, kad į mirtį jį stumia aukštesnė galybė. Ji sunaikino jo kūną, ji jam atėmė sveikatą ir jėgas, ji ištrėmė jį iš žmonių bendruomenės. Jobas nebegali ilgiau žemėje išsilaikyti. Jis turi mirti. Todėl šitos priverstinės kančios ir mirties akivaizdoje jis kaip tik ir stato savo likimo klausimą: *kodėl* visa tai įvyko; ar tai *būtinai* turėjo įvykti; kodėl tai atsitiko *jam;* ar po mirties jis išsivaduos iš šitų persekiojimų. *Asmeninės egzistencijos ir asmeninio likimo problema yra pagrindinė Jobo knygos tema.* Žmogiškosios prigimties drama čia susitelkia į *mano paties* dramą. Tai, už ką kovoja ir dėl ko kenčia žmonija savo istorijoje, čia apsireiškia atskiros sielos kova ir kančia.

Tačiau mąstyti apie savo paties buvimą ir likimą, dėl jo sielotis ir už jį kovoti reiškia ne ką kita kaip surasti *pačiam žmogui* reikalingą nusistatymą konkrečioje *jo* situacijoje ir šį nusistatymą vykdyti. Egzistencinis mąstytojas visados yra savo paties nusistatymo bei apsisprendimo mąstytojas. Bet kadangi žmogus kiekvieną savo buvimo akimirką atsiduria vienokioje ar kitokioje situacijoje, todėl kiekvieną akimirką jis turi nusistatyti ir apsispręsti. *Mąstymas situacijoje sutampa su buvimu situacijoje.*

Todėl ir Jobas, atsiremdamas į savo kančią ir žvelgdamas į prislėgtą savo buvimą, nori nusistatyti ir apsispręsti jo akivaizdoje. Jis jaučia, kad jo prigimtyje siaučia kova tarp gėrio ir blogio, tarp laimės ir kančios. Jis taip pat jaučia, kad jis negali likti tik pasyvus šios kovos stebėtojas, tik žiūrovas, tik scena. Jis žino, kad šioje kovoje

yra sprendžiamas ir jo paties likimas. Dievas, atiduodamas Jobą į velnio rankas, nori išsklaidyti įtarimą, esą Jobas tarnaująs Viešpačiui tik tol, kol šis jį savo Apvaizda globojąs. Todėl Jobas ir yra mėginamas. Tačiau šiame mėginime turi paaiškėti ne tik tai, kas buvo teisus kalbėdamas: Dievas ar velnias, bet ir tai, kaip pats Jobas nusistatys ir elgsis. Ar jis bus tik dieviškasis klientas, kuris savo patronui lenkiasi tol, kol gauna iš jo išlaikymą, ar pasiliks ištikimas ligi galo, nepaisydamas jį ištikusių smūgių ir Apvaizdos pasitraukimo. *Dievo ir velnio pokalbiu yra užangažuotas ir pats Jobo asmuo.* Jis pats šioje kovoje turi dalyvauti ir pats apsispręsti už vieną ar už kitą pusę. Jis pats turi jį ištikusių smūgių akivaizdoje nusistatyti. Žmona jam pataria prakeikti Dievą ir mirti. Draugai jam pataria atgailoti už savo nusikaltimus ir viltingai laukti, kada Viešpats atitrauks baudžiančiąją savo ranką, paversdamas jo gyvenimą vėl laime ir džiaugsmu. Jo paties sąmonė purtosi prieš žmonos patarimą ir sykiu neranda savyje kaltės, kuri galėtų pažadinti gailesčio jausmą. Jobo dvasia atsiduria prieš kažkokią tamsą. Jame kyla sąmyšis. Jis pradeda skųstis, nerimauti ir net maištauti, nes ieško išeities iš savo surizgusio buvimo. Nei žmonos, nei draugų nurodytas kelias jo nepatenkina. Todėl jis stengiasi pats šitą kelią susirasti; *naują* kelią, nes juk reikia kančios situaciją vienokiu ar kitokiu būdu pergalėti. Reikia jos atžvilgiu apsispręsti ir savo apsisprendimą įvykdyti. Visi tad Jobo apmąstymai, visi jo skundai ir visos jo kalbos kaip tik ir yra tokio apsisprendimo ir tokio elgesio ieškojimas. *Jobo knyga yra žmogaus apsisprendimo drama.*

Šios tad knygos metafizika, kaip matome, yra sutelkta aplinkui žmogaus buvimą konkrečioje situacijoje. Ji kelia ne bendros esmės, bet individualios egzistencijos problemą. Ji kelia ją, atsiremdama ne į abstrakčius principus, bet į asmeninį atskiro žmogaus likimą. Ji suveda galop šią problemą į asmens apsisprendimą ir elgimąsi situacijoje. Tai yra Jobo knygos problematika. Nesunku pastebėti, kad *šitaip* savas problemas stato bei sprendžia ir naujųjų laikų vadinamoji *egzistencinė filosofija.* Ji taip pat mąsto konkrečioje situacijoje. Kierkegaardas prieš Hegelio abstraktų arba sisteminį mąstytoją stato egzistencinį, vadinasi, asmeninį ir konkretų mąstytoją, kuris savo mąstymą susieja su savo paties buvimu ir likimu. Abstraktus mąstytojas pasitenkina gryna mintimi, nekreipdamas

dėmesio į savo paties egzistenciją, kurią jis laiko antrinės reikšmės jo minties darbui. Tuo tarpu egzistencinis mąstytojas savo egzistenciją kaip tik deda pagrindan ir ant jos savo mąstymą stato. Abstraktaus mąstytojo mąstymas yra tikslas pats sau. Egzistencinio mąstytojo mąstymas yra tarnyba jo egzistencijai: *tai statomoji jo buvimo funkcija.* Abstraktus mąstytojas savo mąstyme yra nesuinteresuotas. Jo minties darbas įgyja estetinių bruožų. Egzistencinio mąstytojo mąstymas yra jo būties šauksmas, jo širdies žaizda, su kuria siejasi jo likimas. *Žmogaus buvimo ir likimo problema pasidaro pagrindinė ir net centrinė egzistenciniame mąstyme ir tuo pačiu egzistencinėje filosofijoje.* Šiuo tad atžvilgiu ir Jobo knygos autorius eina tuo pačiu keliu.

Iš kitos pusės, egzistencinė filosofija yra žmogaus nusistatymo ir apsisprendimo filosofija. Išeidama iš egzistencinio mąstytojo, ji savaime klausia, kokie yra *mano* santykiai ir *mano* nusistatymas *manojo* buvimo atžvilgiu; kas yra *man pačiam* šalia manęs esąs pasaulis; kaip *aš pats* turiu elgtis *mane* ištinkančiose kraštinėse situacijose: kaltėje, kovoje, kančioje, galop mirtyje, ypač mirtyje; kas *man pačiam* yra laikas, į kurį yra panerta mano būtis ligi pat gelmių. Abstraktus mąstytojas gali statyti tuos pačius klausimus savo turiniu. Tačiau atsakymo į juos jis ieško visai kitokio. Jis klausia, *kas yra savyje* buvimas, pasaulis, kaltė, kova, kančia, mirtis, laikas... Todėl šio mąstytojo atsakymai visados žmogų veda į bendrą esmę, į bendrus principus, kuriuose dingsta klausėjas ir kurie asmeninio likimo neišsprendžia ir tuo būdu žmogaus neužangažuoja. Žinodamas, kas yra mirtis savyje, žmogus dar nežino, kas ji yra *jam pačiam.* Tuo tarpu egzistencinis mąstytojas, mąstydamas konkrečioje situacijoje, daugiau klausia, kas yra svarstomieji objektai *man pačiam* ir *kaip aš pats* turiu jų atžvilgiu nusistatyti. Egzistencinis tad mąstymas ir egzistencinė filosofija visados veda į asmeninį konkretų buvimą ir į žmogaus elgimąsi konkrečiose šio buvimo situacijose. *Buvimas be apsisprendimo yra abstrakcija.* Konkrečiu jis virsta tada, kai žmogus jį priima, jo atžvilgiu nusistato ir jame tam tikru būdu elgiasi. Kaip anksčiau buvo minėta, šitaip buvimą nagrinėja ir jį Jobo asmenyje išreiškia ir Jobo knygos autorius.

Žmogaus tad problemos pastatymo ir sprendimo atžvilgiu *Jobo knyga yra pirmas egzistencinis veikalas pasaulyje.* Be abejo, jis nepriklauso jokiai srovei ir jokiai mo-

kyklai. Egzistencinis jis yra ta prasme, kad čia konkretus žmogaus gyvenimas yra padarytas mąstymo pagrindu ir sykiu objektu. Egzistencinės filosofijos pradžia paprastai yra siejama su Kierkegaardu. Galimas daiktas, kad šis mąstytojas, užgniaužęs savyje poetą, nes poetinė egzistencija jam atrodė esanti nuodėmė, buvo šaltinis ištisos *srovės*, kuri iš jo ištekėjo ir vokiečių M. Heideggerio ir K. Jasperso, prancūzų G. Marcelio, M. Blondelio ir J. P. Sartre'o, ispanų J. Ortega ir M. de Unamuno raštuose pasklido po visą Europą. Pirmoji mūsų amžiaus pusė kaip tik ir yra pažymėta šios srovės ženklu. Tačiau pati žmogiškosios egzistencijos *problema* siekia žymiai senesnius amžius. Jobo knygoje, kaip sakėme ir kaip tai plačiau stengsimės atskleisti, ji išeina aikštėn jau visais pagrindiniais savo punktais. Tai, ką Jobas savo mąstymuose kėlė *turinio* atžvilgiu ir kaip jis sprendė *būdo* atžvilgiu, yra bendra su dabarties egzistencine filosofija. Tiesa, dabarties mąstytojai į daugelį klausimų atsakė kitaip negu Jobas; jie papildė tai, ką Jobas buvo nelietęs. Tačiau pagrindinės užuomazgos Jobo knygoje jau yra. O kai kur ši knyga net pralenkia mūsų dienų egzistencinę filosofiją, atskleisdama tokių atžvilgių, kurių, kaip matysime vėliau, mūsų dienų egzistenciniai mąstytojai nepastebėjo arba per maža įvertino. Tiesa, Jobo knyga yra *drama*, vadinasi, poezijos, ne filosofijos veikalas. Jos metafizika yra išreikšta vaizdais ir simboliais. Tačiau tai nė kiek jai nekliudo būti *metafiziškai* savo esmėje. Būdama gilus poezijos kūrinys, ji kaip tik ir slepia savyje tam tikrą egzistencijos sampratą, tam tikrą nusistatymą žmogaus buvimo ir likimo atžvilgiu. Jobo knyga yra vienas iš tų didžiųjų pasaulio literatūros veikalų, kuriuose filosofijos ir poezijos tapatybė apsireiškia kuo ryškiausiai [4]. Ji rodo, kad egzistencijos klausimas anaiptol nėra mūsų dienų žmogaus atradimas, bet amžinai skaudi ir amžinai neišsprendžiama problema.

Jobo knyga yra artima dabarties egzistencinei filosofijai ir *religine savo nuotaika*. Kaip iš tolimesnių šios studijos skyrių galės paaiškėti, *egzistencinio mąstymo problematika iš esmės yra religinė, nes žmogus iš esmės yra religinė būtybė*. Jo egzistencija yra klausimas, atvertas

[4] Plg. „Cor inquietum" pirmojo tomo „Didysis inkvizitorius" įvadą „Filosofija ir poezija", kur filosofijos ir poezijos esminė tapatybė yra mėginama plačiau paaiškinti ir pagrįsti. Šis įvadas tarnauja visos šios serijos raštams kaip *metodinis* pagrindimas.

Dievo akivaizdoje, ir jo likimas yra neatsiejamai sujungtas su Dievu. Todėl kas nagrinėja egzistencijos problemą, negali jos nenagrinėti transcendencijos šviesoje. Tiesa, esama egzistencinės filosofijos atstovų ir ateistų. Pirmoje vietoje čia stovi prancūzas J. P. Sartre. Tačiau Sartre'o egzistencializmas jau yra virtęs sistema. Sartre nėra egzistencinis mąstytojas tikra šio žodžio prasme. M. Heideggeris taip pat savo veikaluose Dievo problemos nestato ir jos nesprendžia. „Šios hipotezės,— Laplace'o žodžiais tariant,— jis nėra reikalingas". Tačiau pats Heideggeris ginasi nuo priekaišto, esą jo filosofija esanti ateistinė. Savo studijoje „Über den Humanismus" jis pastebi, kad egzistencialinis žmogaus apibrėžimas, kurį jis duoda savo veikaluose, anaiptol nerodo nei Dievo buvimo, nei Jo nebuvimo. Jis yra tik pastanga giliau suprasti pačią būtį, nes tik būtį atskleidus bus galima atskleisti ir šventumo esmę. O atskleidus šventumo esmę, bus galima mąstyti ir apie Dievybę ir sykiu suprasti, ką reiškia žodis *Dievas*[5]. Tuo būdu išeitų, kad Heideggerio pastanga atskleisti būtį būtų lyg ir kelias į tikslesnį Dievo atskleidimą. Atrodo, kad šia prasme ir pats Heideggeris teigia, jog šventumo srities užsklendimas yra mūsų amžiaus ženklas ir kad čia glūdi visa jo nelaimė[6]. Šios Heideggerio pastabos neleidžia jo filosofijos, kol ji dar nėra jos autoriaus mirtimi užantspauduota, įjungti į ateistinę srovę. Ar Heideggeris prieis prie Dievo problemos ir ar įstengs ją pastatyti, šiandien dar sunku pasakyti. Tačiau kažkoks lūžis jame vyksta. Pastarieji raštai dvelkia kiek kitokia nuotaika negu ankstesnieji. Kiti egzistencinės filosofijos atstovai, kaip prancūzai G. Marcel ir M. Blondel ar ispanai J. Ortega ir M. de Unamuno, yra aiškūs teistai ir net krikščionys, kaip ir pats šios srovės pradininkas Sören Kierkegaard. Ne pas visus juos Dievo klausimas yra ryškus ir vienodai atsakomas. Tačiau pas visus juos jis yra užtinkamas. Net K. Jaspersas pastarajame savo straipsnyje „Der Gottesgedanke", nors ir nepripažindamas, kad Dievą galima įrodyti ar paregėti, vis dėlto teigia, kad „žmogus, kuris tikrai suvokia savo laisvę, suvokia sykiu ir Dievą. Laisvė ir Dievas yra neatskiriami"[7]. Šie pavyzdžiai

[5] Frankfurt/M., 1949, 36—37 p.

[6] Op. cit., 37 p. Šia linkme Heideggerio nusistatymą aiškina ir *Max Müller* savo studijoje „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart", Heidelberg, 1949.

[7] „Der Monat", 15 Nr., 229 p., 1949 m.

patvirtina aukščiau teigtą mintį, kad egzistencinis mąstymas iš tikro yra religinis savo problematika ir savo nuotaika, net jeigu jis Dievo ir neranda. Jobo knygoje šitas religiškumas išeina aikštėn visu savo svoriu. Dievas stovi pačiame jos centre. Čia jis nėra tiktai nujaučiamas, tiktai sudaręs kūrinio anapusinę tikrovę, kaip, sakysime, Giesmių Giesmėje. Čia Jis sudaro vieną iš didžiausių žmogaus rūpesčių. *Žmogaus egzistencijos klausimas Jobo knygoje virsta religiniu klausimu.* Jobo knyga yra religinė ir savo forma, ir savo esme. Šitas tad egzistencijos organiškas susiejimas su transcendencija kaip tik ir padaro, kad Jobo knyga įsijungia į eilę visų tų veikalų, kurie egzistencijos išsprendimą randa jos santykyje su Dievu, arba religijoje.

Šitą tad knygą, nepaprastai seną ir nepaprastai gilią, ir mėginsime šioje studijoje nagrinėti. Tai nebus egzegetinis komentaras. Tai bus bandymas filosofine kalba pasakyti tai, ką jos autorius yra pasakęs vaizdais ir simboliais. Tai bus mėginimas už šių vaizdų bei simbolių paregėti aną aukštesnę tikrovę, kurią jie reiškia ir į kurią jie mums nurodo, nes kiekvienas didelis meno veikalas visados yra rodyklė. Jobo knyga yra egzistencinės filosofijos šauklė. Jos autorius susidomėjo žmogaus buvimu bei likimu dar žilos senovės amžiais ir savo pergyvenimus išreiškė poetinio įkvėpimo padiktuota forma. Krikščioniui šis įkvėpimas reiškia ne tik paprastą žmogaus įžvelgimą į būties gelmes, bet Jobo knygos atveju ir *paties Dievo Žodį*, nes ši knyga priklauso prie Apreiškimo. Visa tai dar labiau padidina Jobo knygos reikšmę bei vertę. Mes mėginsime suprasti šios knygos balsą ir konkrečiai išreikštą jos idėją pakelti, Novalio žodžiais tariant, į principų aukštį.

I

EGZISTENCINIS MĄSTYMAS

1. NEMĄSTANTI KASDIENYBĖ

Septynias dienas ir septynias naktis sėdėjo Jobo draugai su juo ant žemės, ir „nė vienas netarė nė žodžio, nes matė, kad skausmas buvo per didelis" (*2, 13*). Iš tikro didelio skausmo akivaizdoje žodžiai netenka prasmės. Tiesa, kalba, kaip jau W. von Humboldtas savo metu buvo pastebėjęs, yra anas „didysis perėjimo punktas iš subjektyvumo į objektyvumą, iš visados aprėžto individualumo į visa apimančią būtį" [1]. *Kalba yra žmogiškojo bendravimo įvykdymas.* Būdamas bendruomeninė būtybė, žmogus tuo pačiu yra ir kalbanti būtybė. Kalba yra esmingai suausta su žmogaus būtimi, nes ši būtis trokšta būti pasidalinama su kitu. Kalba kaip tik įvykdo šitą pačioje giliausioje prigimtyje glūdintį norą. Ji pralaužia individo ankštumą ir išveda jį į buvimą drauge su kitais. Žmogus niekados negali apsispręsti už principinę vienatvę, nes jis negali šios vienatvės tikrovėje pakelti. Savo esme jis yra bendruomeninis padaras, tasai Aristotelio zoon politikon, suprastas pačia giliausia šio žodžio prasme. Ir tik drauge būdamas jis išvysto ir įvykdo pats save. *Būti drauge yra vienas iš giliausių mūsų apsprendimų.* Todėl žmogus prabyla į kitą žmogų kiekviena proga: džiaugdamasis ir kentėdamas, mylėdamas ir neapkęsdamas, garbindamas ir piktažodžiaudamas. Šiuo savo aktu jis apreiškia save, objektyvuoja vidinį savo pasaulį ir jį perteikia kitam, įvykdydamas tuo būdu ir pats save, nes giliausią savą buvimą žmogus veda tik tada, kai būna kitame ir kitam. Kas savo sielą atiduoda, laimi ją. Kalba yra vienas iš pagrindinių aktų būti kitame ir kitam. Ji yra tarsi sparnai, kuriais mūsų siela persikelia į kito būtį.

[1] W. v Humboldts ausgewählte philosophische Schriften, herausg. von Johannes Schubert, 151 p., Leipzig, 1910.

Ji yra būdas mums būti drauge ir tuo pačiu būti savyje. Todėl mes kalbame ne tik kūniniais savo padargais. Pati mūsų egzistencija yra kalbi.

Ir vis dėlto Jobo draugai sėdėjo netardami nė žodžio. Jie buvo prie jo. Jie buvo drauge. Bet jie tylėjo. Jie tylėjo visą savaitę. Ir šitą ilgą tylą knygos autorius pagrindžia tuo, kad „jie matė, jog skausmas buvo per didelis". Kalba yra kelias mums pereiti į kitą ir bendrauti su juo. Tačiau sykiu ji yra kelias šį kitą *sudaiktinti*. Žodis, tiesa, neša mūsų būtį ir ją perteikia šitam mūsų ieškomam ir pasiilgtam kitam. Tačiau pats savyje jis jau nebėra mūsų būtis. Jis jau yra tiktai garsinis būties *ženklas*, tiktai regima jos objektyvacija. Jis yra mūsų kūrinys, todėl nuo mūsų atitrūkęs, sustingęs, virtęs *daiktu*. Mes sudaiktiname visa, apie ką tik kalbame. Kiekviena kalbos tema virsta objektu, stovinčiu šalia mūsų, nors ši tema liestų ir pačius asmeniškiausius mūsų pačių ar mūsų artimųjų jausmus. Asmeninė būtis žodyje virsta daiktine būtimi. Be kalbos mes negalime būti bendruomeniški ir tuo pačiu negalime pilnai išskleisti savos prigimties. Tačiau prabilę tobulos bendruomenės su kitu ir tobulo savęs perteikimo kitam nepasiekiame, nes tarp savos būties ir būties to, į kurį prakalbėjome, įterpiame daiktu virtusį žodį. Žodis yra tiltas tarp dviejų būties srovių. Bet kaip tik dėl to, kad jis yra *tiltas*, jis laiko jas savo daiktiškumu išskyręs, neleisdamas joms niekados sutekėti į vieną vagą. Metafizine prasme būdamas mūsų jungtis su kitais, žodis garsinėje savo tikrovėje virsta persiskyrimo ženklu. Babelio bokšto tragedija girdėti kiekviename mūsų sakinyje.

O būna žmogaus gyvenime valandų, kada bet koks persiskyrimas yra nepakenčiamas, kada egzistencijos turi susilieti į viena. Tada bet koks tiltas yra nereikalingas. Tada net ir žodžio esti per daug. Vietoje žodžio tokią valandą stoja *tyla*. Karlas Jaspersas teisingai mus įspėja, kad tylėjimo nelaikytume neveiklumu. „Tylėjimas,— pasak jo,— turi savotiško aktyvumo" [2]. Jis išreiškia jėgą to, kuris savo viduje yra pasiruošęs susijungti su kitu. Todėl, Jasperso teigimu, „žmonės, nebendrauja tylėjime, yra nepajėgūs giliam susijungimui" [3]. Ir iš tikro žmones giliausiai suriša ne tai, kas pasakyta, bet tai, kas perduota

[2] Philosophie, 359 p., Heidelberg, 1948.
[3] Op. cit., 360 p.

tyloje: vos jaučiamu prisilietimu, rankos paspaudimu, akių žvilgsniu arba nors pačiu buvimu šalia vienas kito. Tyla taip pat turi metafizinės jungiamosios galios — net dar didesnės negu žodis. Ji nesudaiktina srovenančios mūsų būties kaip žodis. Ji leidžia jai tekėti į kitą tiesiog, nepaversdama jos jokia objektyvacija ir jokiu kūriniu. Tuo būdu tyloje dvi būtys susitinka kuo arčiausiai, ir žmogaus noras būti drauge čia įvyksta kuo giliausiai. *Tylėjimas yra tiesioginis žmogiškasis bendravimas.* Todėl kiekvieną didžią mūsų gyvenimo valandą mes nutylame, nes mes norime tuomet būti kuo arčiausiai.

Štai dėl ko ir Jobo draugai septynias dienas ir septynias naktis sėdėjo ir tylėjo. Jie norėjo kenčiantįjį guosti pačiu savo buvimu. Kančia, kaip matysime vėliau, nubūtina žmogų. Ji pastūmi jį nebūties linkui. Todėl kenčiąs žmogus visados ieško paguodos; paguodos ne tiek psichologine, kiek metafizine prasme. Kenčiančiame žmoguje ypatingai išeina aikštėn visų mūsų prigimtas noras būti drauge. Kenčiantysis trokšta būti drauge todėl, kad kita būtis paremtų jo griūnančią būtį. Paguoda visados yra kenčiančios būties statymas. O šitas statymas įvyksta suliejant savą būtį su kenčiančiąja būtimi. Štai kodėl didelio skausmo akivaizdoje tinka ne žodis, kuris kenčiančią būtį paverčia pokalbio tema ir tuo būdu ją sudaiktina, neleisdamas jai susilieti su guodėjo būtimi, bet čia tinka *tylėjimas* kaip tiesioginis savos būties perteikimas kenčiančiajai būčiai. Nėra abejonės, kad anos tylios septynios dienos bei naktys Jobui daugiau reiškė negu paskesnieji jo draugų žodžiai, išmintingi ir gražūs, tačiau nebeturį ano gaivinančio tiesioginio bruožo, kuriuo taip buvo vaisinga savaitės tyla.

Bet štai šitoje vietoje mes susiduriame su pačiu nuostabiausiu dalyku visoje painioje mūsų egzistencijoje, būtent su *žmogaus prabilimu.* „Jobas,— pasakoja knygos autorius,— atvėrė savo burną" (*3, 1*) ir nutraukė ilgą tylą. Jis prabilo, prakeikdamas savo gimimo dieną, gailėdamasis nemiręs motinos įsčioje, skųsdamasis nerandąs ramybės dėl savo kančios (*3, 1—26*). Jobo žodžiai pažadino ir jo draugus. Šie taip pat liovėsi tylėję ir pradėjo Jobą guosti, tačiau jau ne vienu tik savo buvimu drauge su juo, bet ir protiniais išvedžiojimais bei Jobo skundo kritika. Jobas, be abejo, neliko jiems skolingas. Tuo būdu išsivystė ilgas ir aštrus ginčas, kurį galop nutraukė pats Dievas savo kalba. Kas yra šitasai Jobo prabilimas? Ko-

dėl jis savo skausmo akivaizdoje, kada iš tikro tinka tik gilus tylėjimas, panorėjo kalbėti? Kodėl jis aną tiesioginę būties srovę nutraukė ir jos vietoje pastatė *žodį?* Todėl, kad jis panūdo susivokti savame buvime. Tyloje srovena viena egzistencija į kitą ir viena kitą stiprina. Tačiau žodyje ji prabyla *mąstymo* pavidalu. Tylėdami mes būname, giliai ir statančiai būname, bet čia mes nesame dar jokia problema. Tuo tarpu prabilę kaip tik išsakome savo problematiškumą. Žodis atskleidžia mums mus pačius, atskleidžia mūsų *klausimą* — ne teorinį ir abstraktų, bet glūdintį mūsų pačių būtyje, klausimą *egzistencinį*, amžinai neišspręstą, tačiau visados aktualų ir išsprendimo laukiantį. Prabildami mes kaip tik šio išsprendimo mėginame ieškoti. Savo žodžiais mes savą būties klausimą pastatome ir bandome atsakyti. *Jobas prabilo todėl, kad jis panorėjo išspręsti pats save.*

Juk kas gi yra visos Jobo kalbos, jeigu ne vienas ištisas *žmogaus klausimo* pastatymas? Gyvenimas žemėje yra tarsi „samdinio dienos" (*7, 1*), kurios „bėga greičiau negu audėjo šaudyklė ir dingsta be jokios vilties" (*7, 6*). Žmogaus gyvybė „yra atodūsis, kuris negrįžta" (*7, 7*). Jis dingsta „tamsos ir mirties šešėlių šalyje, juodoje tarsi vidunaktis" (*10, 21—22*). Kodėl tad Viešpačiui patinka persekioti šį trumpalaikį žmogų „tarsi liūtą" (*10, 16*)? Argi žmogaus dienos yra Dievo dienos (*10, 5*)? Juk jo paties rankos žmogų sukūrė. Kodėl tad jis vėl paverčia savo kūrinį dulkėmis *(10, 8—9)*? Žmogus šaukiasi pagalbos, ir niekas jo neišklauso (*19, 7*). Tačiau juk jo jėgos nėra akmeninės, ir jo kūnas nėra metalinis (*6, 12*). Ar visi šie smūgiai yra dėl paties žmogaus kaltės? Štai „vienas miršta visiškai nepaliestas, jis gyveno laimingas ir linksmas. Kitas miršta nusiminusia siela: jis nematė laimės. O abu lygiai ilsisi dulkėse, ir puvėsiai lyg antklodė juos dengia" (*21, 23—36*). Tiesa, žmogus jaučia Dievo ranką savo buvime. Bet kur Dievą rasti? „Jei eisi į Rytus, ten Jo nėra; jeigu į Vakarus, ten Jo nepastebėsi" (*23, 8*). Žmogus prabyla į Dievą. Bet Dievas tyli. Ir „kodėl tyli Galingasis?" Juk „Jo galia yra lemiami likimai" (*24, 1*). Tuo tarpu šia tyla tarsi pasinaudodami žemės piktadariai „siaurina ežias, grobia bandas ir ganosi iš našlaičių pagrobtus asilus; užstatan ima našlės jautį; vargšus stumia iš visuomenės kelio ir iš krašto tremia neturtėlius" (*24, 2—4*)... „Šie vaikšto skuduruose ir išbadėję velka varpas; dėl nutukėlių atmatų jie spaudžia aliejų ir trokšdami mindo spaus-

tuvą" (*24,10—11*)... „Vagis laužiasi naktį, ir svetimoterio akis budi sambrėškoje" (*24, 14—15*). *Visa Jobo knyga yra žmogaus buvimo apmąstymas.* Jobas susimąsto buvimo akivaizdoje, kelia gausybę klausimų, patiekia daugybę minčių, ieškosi faktų savam sprendimui pagrįsti. Buvęs ramus ir tylus, jis dabar pakyla ir paprašo Viešpatį žodžio, nes giliausioje savo esmėje jis kalba ne savo draugams, bet Dievui: „Aš noriu Jam kelti dėl savo reikalo bylą ir savo lūpas pripildyti įrodymais. Aš noriu patirti žodžius, kuriuos Jis man atsakys, ir pajausti, ką Jis man turi pasakyti" (*23, 4—5*). Todėl Jobo draugams tokia kalba atrodo kaip maištavimas. Tai žino ir pats Jobas. „Ir šiandien mano skundas yra maištas" (*23, 2*),— pasisako jis pats. Tačiau Jobas drįsta maištauti: „Aš kalbėsiu Jo nebijodamas" (*9, 35*). Jis drįsta mąstyti, klausti ir abejoti. Jis drįsta pastatyti žmogiškojo buvimo klausimą visu jo aštrumu.

Bet kodėl kaip tik dabar? Kodėl anksčiau Jobas nemaištavo ir buvimo problemos nesprendė? Kodėl susimąstymas žmogaus gyvenimo akivaizdoje pirmiau jam nebuvo pagrindinė jo dvasios funkcija? Šventraštis gražiai pasakoja, kad Jobas aukodavo Viešpačiui aukas už savo sūnus (*1, 5*), kad jis padėdavo pagalbos reikalingiesiems (*29, 13*), apkuldavo niekšus (*29, 18*); duodavo žmonėms patarimų (*29, 22*). Bet niekur nerandame, kad jis būtų *mąstęs.* Jis galvojo psichologine prasme, bet nemąstė metafiziškai. Kitaip sakant, jis neieškojo būties prasmės ir būties klausimo iš viso nekėlė. Jis tiktai gyveno: aukojo, meldėsi, dirbo, kalbėjo, bet nemąstė. Kodėl? Kas buvo pridengęs jo dvasią nuo jo paties klausimo? Kodėl pirmiau jis pats sau nebuvo problema? Kodėl mąstymas apie žmogiškąją egzistenciją buvo nustumtas į šalį kaip kelintaeilė funkcija?

Atsakymas į visus šituos klausimus yra tik vienas: *Jobas buvimo klausimo nekėlė todėl, kad anksčiau jis gyveno kasdienybėje.* Štai paties Šventraščio nupieštas ankstesnis Jobo gyvenimo vaizdas: „Huso šalyje buvo vyras vardu Jobas. Tasai vyras buvo grynas ir tiesus, bijąs Viešpaties ir vengiąs pikto. Jam buvo gimę septyni sūnūs ir trys dukterys. Jo turtą sudarė septyni tūkstančiai avių, trys tūkstančiai kupranugarių, penki šimtai jungų jaučių ir penki šimtai asilių. O tarnų buvo didelė daugybė. Taip tad šis vyras pasidarė net galingas tarp Rytų gy-

ventojų. Jo sūnūs mėgo ruošti puotas kiekvienas savo namuose paskirtą dieną ir kviesti kitus, ir pasišaukti savo tris seseris, kad su jais valgytų ir gertų. O kai jie pabaigdavo puotos dienų eilę, Jobas imdavo juos pašvęsti. Jis keldavosi anksti rytą ir aukodavo deginamųjų aukų pagal visų jų skaičių mąstydamas: „Gal mano vaikai nusidėjo ir piktažodžiavo Viešpačiui savo širdyje". Taip elgėsi Jobas visą laiką" (*1, 1—5*). Nėra abejonės, kad Jobas buvo kilnus žmogus. Tai pažymi ir pats Šventraštis sakydamas, kad jis „buvo grynas ir tiesus, bijąs Viešpaties ir vengiąs pikto". Jis pats vėliau, gindamasis nuo draugų priekaišto, esą jis kenčiąs už savo nuodėmes, yra priverstas išsipasakoti savo gerus darbus ir dorybes. Ir iš šio išsipasakojimo patiriame, kad jis nieko pikto savo širdyje nėra mąstęs apie mergaites (*31, 1*); netykojęs prie draugo durų jo žmonos (*31, 9*); nepaneigęs vergo teisių (*31, 13*); neatstūmęs pagalbos reikalingojo (*31, 16*); nepakėlęs rankos prieš našlaitį (*31, 21*); nedėjęs vilčių į auksą (*31, 26*); negarbinęs nei saulės, nei mėnulio (*31, 26*). Tačiau visos šios dorybės neišvadavo Jobo iš kasdienybės. Jis gyveno kasdieninį gyvenimą: dorą, pavyzdingą, bet kasdieninį. Jis buvo paskendęs kasdienos rūpesčiuose ir reikaluose. Tiesa, jis juos atlikdavo pagal švarią bei teisingą sąžinę. Tačiau *jie buvo jį atitraukę nuo jo paties.* Todėl anas didysis jo paties klausimas jam nebuvo iškilęs. Jam atrodė, kad jo buvimas nėra jokia problema, nes šitas problemiškumas jam buvo pridengtas kasdienos.

Kasdiena gali būti dvejopa. Visų pirma „kasdiena,— kaip ją apibrėžia K. Jaspersas,— yra paruošimas ir išskleidimas istorinės mūsų egzistencijos" [4]. Tai *laiko* sąvoka. Savo esme būdama uždavinys, mūsų būtis yra vykdoma kiekvieną akimirką. Šių akimirkų metu ji kaip tik išsiskleidžia ir įvyksta. Buvusi tik galimybė, ji virsta tikrove. Buvusi uždavinys, ji virsta išsprendimu. Todėl ir kasdiena, suprasta *laiko* prasme, virsta mūsų būties vykdymo lauku, mūsų darbo su mumis pačiais scena. Šiuo atžvilgiu gali kasdiena susidėti ir iš labai nereikšmingų darbelių, gali jos turinys būti ir labai skurdus, tačiau savo gelmėse ji, kaip K. Jaspersas gražiai pastebi, yra „didinga ir svari" [5], nes už visų šių darbelių, už viso šio menko turinio stovi pati mūsų besiskleidžianti būtis, pati mūsų žmogiš-

[4] Philosophie, 441 p.
[5] Ibid.

koji pilnatvė. Šventųjų gyvenime šitasai kasdienos didingumas kaip tik ir yra pasirodęs visu ryškumu. Šventieji jautė, kad jie tampa kasdienos akimirkomis, kad dieviškoji malonė juos skleidžia tomis smulkutėmis paros valandėlėmis; kad joks ypatingas žygis ar darbas anam savos būties uždaviniui išspręsti nėra reikalingas: jam yra reikalingas tik laikas. Todėl jie pašventė šį kasdieninį laiką jo didybės bei prasmės pergyvenimu ir tuo būdu kasdieną pavertė savęs pačių pašventimo dirva. Šia prasme suprasta *kasdiena yra žmogaus santykis su pačiu savimi, vykstąs laike.*

Bet kasdiena gali būti ir žmogaus santykis su *pasauliu,* kuriame gyvename ir kuriam esame apspręsti. Tai jau yra nebe laiko, bet *būsenos* sąvoka, kurią, kad atskirtume nuo kasdienos laiko prasme, vadiname *kasdienybe.* Kasdienybė yra vienas iš atsakymų, *kaip* žmogus būna pasaulyje. Jau pats žodis parodo, kad *kasdieninis* buvimas yra, panaudojant M. Heideggerio posakį, „prapuolimas pasaulyje" [6]. Tai pasaulio užgožėjimas; tai viršinės būties persvara prieš vidinę būtį; tai „buvimas lauke" [7], kaip šią būseną labai prasmingai apibūdina tas pats Heideggeris. Kasdienybė įsiterpia tarp mūsų buvimo ir giliausiojo mūsų Aš ir pridengia buvimą nuo mūsų pačių. Kasdienybėje mes negyvename tikra prasme *savojo* gyvenimo. Joje mes gyvename *pasaulio* gyvenimą, neasmeninį, nevardinį, ne mūsų gyvenimą, bet greičiau *daikto:* mes ne tiek gyvename, kiek paprastai *būname.* Kasdienybėje mes atsiduriame šalia savęs pačių. Šv. Augustinas skųsdamasis, kad pasinėrimas pasaulyje jį atitraukęs nuo Dievo, apibūdina šį atitrūkimą kaip atsidūrimą už būties durų: „Aš buvau lauke, Tu gi buvai viduje" — „Ego foras eram, tu autem intus". Minėtasis Heideggerio „buvimas lauke", arba jo iškelta galimybė vesti nesavą ir netikrą buvimą (Uneigentlichkeit), apie kurį šiandien tiek daug kalbama egzistencinėje filosofijoje, iš tikro yra augustiniškos kilmės. Šv. Augustinas suprato kasdienybės jėgą ištraukti žmogų iš tikrojo buvimo ir pastatyti jį už jo būties durų, vadinasi, anapus santykio su savimi pačiu.

Palikęs patį save ir prapuolęs pasaulyje, žmogus gali vesti ir labai padorų kasdieninį gyvenimą; gali jis būti grynas, tiesus ir dievobaimingas; gali jis būti mokytas ir

[6] Sein und Zeit, 113 p., Tübingen 1949.
[7] Op. cit., 62 p.

kultūringas [8]; tačiau kiekvienu atveju šitas kasdienybės žmogus yra prisiėmęs daikto būseną ir netekęs savo pirmenybės būtybių sąrangoje. Žmogus prašoksta kitas būtybes kaip tik tuo, kad jis yra nuolatos atsikreipęs į savo buvimą; kad jam šitas buvimas rūpi; kad jis apie jį mąsto ir jį supranta. Tuo tarpu kasdienybėje šitas susirūpinimas dingsta. Kasdienybės žmogus vykdo daugiau pasaulio buvimą, bet ne savo. Todėl jo darbai gali būti kartais net didvyriški, bet jie kyla ne iš jo paties, o iš ano bevardžio pasaulio. Jie yra ne jo asmens, bet pasaulio reikalų išraiška. Štai kodėl gali būti „nežinomasis kareivis", bet negali būti „nežinomojo šventojo". „Nežinomasis kareivis" yra gerbiamas ne dėl jo paties, bet dėl jo darbo, kurį jis atliko pasauliui ir iš pasaulio. Tuo tarpu šventasis yra šventas pats savyje; jis yra šventas ne savo kuriuo nors vienu ar keliais darbais, bet dieviškąja malone, kuri jį persunkia: *jį patį*, kaip *šį* asmenį, žinomą ir pavadintą. Todėl kareivis, kaip didvyris, gali būti stipriai kasdienybėje pasinėręs ir negyventi savojo gyvenimo, nors savo darbu jis pralaužia kasdienos (laiko prasme) sienas. Tuo tarpu šventasis, priešingai, gali būti kasdienos, bet niekados ne kasdienybės žmogus. Jo darbai sutelpa kasdieninio laiko sienose, bet jis pats savo asmenybe nesutelpa ir neprapuola pasaulyje. Kasdienybė nėra darbas ar darbai, bet *santykis su pasauliu;* santykis, kuriame pasaulis paima pirmenybę prieš patį žmogų, įjungdamas asmenį į daiktinį buvimą ir tuo būdu nuplėšdamas jam visatos karaliaus vainiką.

Šitoje tad vietoje, patį kasdienybės vidudienį tarp „Viešpaties vaikų" (*1, 6*) kaip tik ir pasirodo *šėtonas,* grįžęs iš savo „kelionių po žemę" (*1, 7*) ir regėjęs žmones prapuolusius pasaulyje. Ir kai Viešpats jį paklausia: „Ar atkreipei akį į mano tarną Jobą, kuriam nėra lygaus visoje žemėje? Tai vyras grynas ir tiesus, dievobaimingas ir vengiąs pikto" (*1, 8*), šėtonas ironiškai nusišypso ir atsako: „Argi veltui Jobas garbino Viešpatį? Argi ne Tu pats apvedei tvorą aplink jo namus ir visą jo turtą? Tu palaiminai jo rankų darbus; jo nuosavybė išplito po visą kraštą. Bet ištiesk tik savo ranką ir pajudink jo gėrybes;

[8] Heideggeris teisingai pastebi, kad „kasdienybė nesutampa su primityvumu" (Sein und Zeit, 50 p.). Priešingai, jo nuomone, kasdienybė kaip tik yra aukštos kultūros žmogaus būsena. Galimas daiktas, todėl, kad savuose kūriniuose prapulti yra žymiai lengviau negu mus apsupančiame Dievo pasaulyje.

jis tikrai Tau piktažodžiaus tiesiog į akis" (*1, 9—11*). Ką reiškia ši velnio šypsena? Ar tai tik pinklės pakenkti žmogui? Ar tai toks pat melas, kaip ir visi šio melo tėvo žodžiai? Anaiptol! Tai kasdienybės žmogaus apibūdinimas. Prapuolęs pasaulyje žmogus garbina Dievą tik tol, kol jam šiame pasaulyje sekasi. Praradęs sėkmę, jis paprastai praranda ir Dievą. Kad šėtonas *principialiai* buvo teisus, rodo Jobo žmona. Gavęs iš Dievo sutikimą išmėginti Jobo nusistatymą, velnias, kaip žinome, ne tik sunaikino Jobo turtą, vaikus, bet ir jį patį apleido bjauriausiomis votimis. Tada jo žmona, matydama nieko neturinti, pasakė šiuos iš giliausios kasdienybės plaukiančius žodžius: „Ar tu vis dar laikaisi savo tiesumo? Juk tavo atminimas krašte jau žuvo — tavo sūnūs ir dukros, mano įsčios vargai, vaisius, kurį aš veltui skausmuose pagimdžiau. Tu pats esi pilnas puvėsių ir turi nakvoti po pliku dangumi. O aš, vergė, klajoju iš vietos į vietą, iš namų į namus, laukdama saulės nusileidimo, kad pasilsėčiau nuo savo vargų ir nuo mane kamuojančio skausmo. *Prakeik Dievą ir mirk!*" (*2, 9*). Jobo žmonos religija yra pagrįsta kaip tik tuo, ką šėtonas mano rasti ir Jobo dvasioje, būtent jaučiama Dievo globa. Kol jos gyvenimas buvo geras, tol ši moteris meldėsi Viešpačiui. Kol ji buvo didelių bandų ponia ir gausios šeimos laiminga motina, tol ji garbino Dievą ir Jam dėkojo. Tačiau kai visa tai Viešpaties ranka nušlavė, kai net jos vyro kvapas pasidarė jai priklus (*19, 17*), tada ji pataria Jobui keikti Dievą ir mirti, nes paskui piktažodžiavimą Dievui eina mirtis. Ar vieną tokią moterį šėtonas matė savo klajonėse po žemę? Ar vienas žmogus yra nusigrįžęs nuo Dievo kaip tik todėl, kad jį ištiko fizinė ar dvasinė nelaimė, kad jo pasinėrimas pasaulyje pradėjo būti nesėkmingas? O gal ir Jobas padidins šių Dievo klientų skaičių? Gal ir jis pasirodys tiek sukasdienėjęs, jog nelaimė nepajėgs jo išblokšti iš pasaulio ir grąžinti jo jam pačiam? Gal, griuvus sudaiktintai jo egzistencijai, jis panorės žūti ir pats, ką vėliau jo žmona jam ir patarė? Šėtono iškelta abejonė yra reali, nes pagrįsta tūkstančiais gyvenimo pavyzdžių. Čia šėtonas kalba ne pats iš savęs, bet iš *žmogaus egzistencijos*. Šiuo atveju jis yra ne tiek pikto atstovas bei reiškėjas, kiek žmogaus buvimo pasaulyje interpretatorius, norįs bendrą patyrimą pritaikyti ir konkrečiam Jobo atvejui. Todėl Dievas nenubloškia jo kaip gundytojo, bet suteikia jam galios Jobą išmėginti. Pats Jobas turįs parodyti, ar velnio patyri-

mas, surinktas jo žemiškų klajonių metu, tinka ir šitam Viešpaties tarnui. Ar ir jis, kaip tūkstančiai kitų žemės vaikų, tarnauja Viešpačiui tik todėl, kad Dievas tarsi saugi tvora apsupo jo namus ir visą jo gyvenimą?

Kuo šitas mėginimas gali būti įvykdytas? Ne kuo kitu kaip *žmogaus išbloškimu iš kasdienybės.* Jobas gyveno sąžiningą, padorų, ramų, laimingą, tačiau kasdieninį gyvenimą. Jis buvo turtingas ir sveikas, didelės šeimos tėvas ir plačių turtų šeimininkas. Čia jam iš tikro buvo lengva garbinti Viešpatį, kurio globą jis regėjo kiekviename savo žingsnyje. Bet kaip jis pasielgs tada, kai iš šios padorios kasdienybės jis bus išblokštas? Ar ir tada jis pasiliks Dievui ištikimas? Jobo žmona, kaip matėme, šio bandymo nepakėlė. Ar jį pakels pats Jobas?

Du dalykai ypatingu būdu panardina žmogų į pasaulį ir sudaiktina jo buvimą: *turtas* ir *kūnas.* Kiekvienas turtas yra *daiktas;* net žmogus (pvz., tarnai), jeigu jis sudaro turto dalį, virsta savotišku daiktu, nes *turėti* galima tik daiktą. Asmuo niekados nevirsta kito nuosavybe. Todėl šv. Augustinas bet koki turtą ir vadina „pinigu", išreikšdamas tuo būdu turto ne tik daiktinį, bet ir sutartinį pobūdį. „Ar tai būtų vergas,— sako jis,— ar indas, ar laukas, ar galvijas,— visa tai yra vadinama pinigu" [9]. Visa, kas tik patenka į turto kategoriją, esti užtiesiama daikto skraiste. Jeigu tad žmogus turi turto, jis yra priverstas juo rūpintis, jį prižiūrėti, jam atsidėti, nes kitaip turtas nueis vėjais. *Turtas verčia žmogų jam aukotis.* Turtas turi savo logiką ir stato tam tikrų reikalavimų, kurių nevykdant jis išslysta iš turinčiojo rankų. Turėti turto ir jam nesiaukoti yra nesuderinami dalykai. Štai kodėl ir Kristus Kalno pamoksle yra pasakęs, kad „kur tavo turtas, ten ir tavo širdis" (*Mt 6, 21*). Tačiau šita širdis būna pas *daiktą.* Auka turtui yra auka daiktui. Tai prisiėmimas daikto būsenos ir pasinėrimas daiktų pasaulyje. Turtas apsunkina žmogų ne tik iš viršaus, apkraudamas jo gyvenimą nereikalingais ir visados jam svetimais priedais, bet jis jį apsunkina ir iš vidaus, ištraukdamas jį iš asmeninio buvimo ir priversdamas pereiti į daiktinį buvimą. Turtas yra anasai metafizinis svoris, kuris nutraukia žmogų žemyn. Turtuolis sudega ant daikto aukuro kaip auka ne Dievui, ne žmogui, bet pasauliui — anam bevardžiam, niekados nesavam daiktų pasauliui. Štai kodėl turtas yra

[9] Sermo de disciplina christiana, Migne P. L., 40, 672 p.

viena iš sėkmingiausių priemonių prapulti pasaulyje ir panirti kasdienybėje. *Turtas yra ryškiausia apraiška buvimo lauke.* Todėl Krikščionybė nuo pat pirmųjų savo dienų yra laiminusi neturtą kaip būdą išsivaduoti iš kasdienybės, iš daiktinės būsenos; kaip kelią, kuriuo einama į tikrai savą asmeninį ir tuo pačiu žmogaus vertą buvimą, į buvimą Dievui ir artimui.

Tokios pat prasmės turi ir *kūnas.* Tiesa, kūnas yra sudėtinė žmogiškosios būtybės dalis, ir jo gyvenimas organiškai įsipina į žmogiškosios egzistencijos visumą. Todėl kūnas dalyvauja visame žmogaus likime: jo džiaugsme ir liūdesyje, jo laimėje ir nelaimėje, jo nuodėmėje ir atpirkime, jo prakeikime ar išskaistinime. Tačiau kūno būtis žmogiškumo srityje yra labai savotiška: *kūnas žmogaus egzistencijoje būna ne sau, bet dvasiai.* Jose Ortega y Gasset yra teisingai pastebėjęs, kad „kūnas yra šventas, nes jam patikėta aukščiausia misija, būtent: simbolizuoti dvasią" [10]. Kitaip sakant, *kūno būtis giliausia prasme yra simbolio būtis.* Kūnas visados yra nurodymas. Jis visados yra ženklas. Jis yra anoji Nietzsche's strėlė į kitą krantą. Bet kaip tik todėl jis niekados neturi įgyti tikrovinio ir savarankiško buvimo. Jis niekados neturi nustoti savo simboliškumo ir ženkliškumo. Panorėjęs virsti tikrove, nebe ženklu, kūnas virsta *daiktu:* biologiniu, gyvu, jaučiančiu, tačiau vis dėlto daiktu, nes asmens srityje jis gali pasilikti tik tol, kol jis yra simbolis, kol jis yra asmens reiškimosi laukas. Nustojęs būti išraiška, jis savaime iškrinta iš asmens kategorijos ir pereina į daikto kategoriją. Tokiu atveju kūnas pasidaro žmogaus egzistencijos apsunkinimas, jos nutraukimas žemyn, jos prapuldymas pasaulyje. Platono pasakojimas apie dievaitį Glauką, kuris, gyvendamas jūros dugne, taip apaugo sraigių kiauteliais, žolėmis, akmenėliais, jog nebebuvo galima jo net pažinti, yra kūno atsipalaidavimo vaizdas. Tačiau tokių atsipalaidavimų yra pilnas žmogiškasis gyvenimas. Ištisi istorijos tarpsniai yra buvę ne kas kita kaip mėginimas teikti kūnui tikrovės, ne simbolio, prasmę. Jeigu L. Klageso šauksmas ištremti dvasią į transcendentines sritis, iš kurių ji yra atklydusi, metafiziškai yra nesąmonė, tai psichologiškai ir morališkai jis yra vykdomas kiekvieną dieną visų mūsų akivaizdoje. Kiekvieną dieną dvasia pasitraukia iš kūno, nebesireiškia per jį, nebestato jame

[10] Über die Liebe, 39 p., Stuttgart, 1949.

savos šventyklos ir nebegarbina jame savo Dievo. Kūnas virsta *tikrove:* nebe ženklu ir nebe simboliu. Tada jis kelia savų reikalavimų, ir dvasia juos tenkina, išrasdinėdama būdų juos vis labiau ir įdomiau patenkinti. Tai yra žmogaus kelias į kasdienybę per savo paties kūną. Tai prapuolimas pasaulyje gyvybės keliu. Atsidėjęs turtui, žmogus prapuola *medžiagos* pasaulyje. Atsidėjęs kūnui, žmogus prapuola *gyvybės* pasaulyje. Tačiau kiekvienu atveju jis sudaiktina pats save. Ir šitas antrasis prapuolimas, šitas antrasis susidaiktinimas yra dar gilesnis negu pirmasis, nes gyvybė yra labiau su mumis suaugusi negu medžiaga, ir kūno reikalavimus mes švenčiau pildome negu turto.

Norint tad žmogų išblokšti iš kasdienybės, reikia nukirpti gijas, kurios jį laiko pririšusios prie šių dviejų kertinių kasdienybės stulpų: prie turto ir prie kūno. Ir tada tik paaiškės, kaip žmogus elgsis naujoje savo padėtyje. Ar jis raudos prie žlugusio turto ir kūno karsto, nebesugebėdamas pakilti į tikrąjį savo buvimą, ar pasidžiaugs nusikratęs prapuolimu pasaulyje ir visas susitelks aplinkui giliausiąjį savo paties pagrindą. Krikščionybė, atsiremdama į Naujojo Testamento laisvės ir meilės dvasią, šias gijas kerpa savanoriškais neturto ir skaistybės apžadais. Vienuolinių įžadų prasmė ir yra apsiginti nuo kasdienybės; apsiginti nuo pasaulio užgožėjimo, nuo prapuolimo medžiagos ir gyvybės srityse. Pasižadėdamas neturėti nieko *sava,* netenkinti seksualinės savo aistros, pačios aukščiausios ir stipriausios gyvybės srityje, žmogus *savo paties valia* žengia iš kasdienybės aukštyn prie savo būties pagrindo ir ryžtasi tęsti toliau ar pradėti iš naujo *tikrąjį* savo buvimą. Jobo istorijoje šitų gijų nukirpimas atėjo iš aukšto. Viešpats davė velniui leidimą sunaikinti iš sykio Jobo turtą, o paskui ir jo kūną. Jobas buvo išblokštas iš kasdienybės ne pats savo valia kaip Katalikų Bažnyčios vienuoliai, bet aukštesnės galybės ranka. Tačiau ne pats išbloškimo *būdas* čia yra svarbus, o toji žmogaus *elgsena paskui,* elgsena naujoje padėtyje, kuri atsiranda netekus turto ir kūno.

Pirmąjį savo išbloškimo tarpsnį Jobas atlaikė pavyzdingai. Išklausęs savo tarnų, kurie pranešė, kad sabėjai pagrobė jo jaučius ir asiles, kad ugnis iš dangaus sunaikino jo avis ir piemenis, kad chaldėjai nusivarė jo kupranugarius, kad pakilusi audra sugriovė namus ir prislėgė juose puotavusius jo sūnus ir dukteris, „Jobas

pakilo, perplėšė savo drabužį, nusikirpo plaukus, krito ant žemės, nusilenkė ir tarė: „Nuogas išėjau iš savo motinos įsčios, nuogas grįšiu atgal; Viešpats davė, Viešpats atėmė; tebūnie palaimintas Viešpaties vardas!" (*1, 15—21*). Šėtono įtarimas, kad Jobas būsiąs neatšaukiamai prapuolęs medžiaginių daiktų pasaulyje, nepasitvirtino. Tiesa, Jobas buvo gyvenęs tarp šių daiktų, jais rūpinęsis ir jiems aukojęsis. Tačiau jiems išnykus, jis ir toliau garbina Viešpatį, net dar giliau ir nuoširdžiau, nes nebesuinteresuotai. Turto žlugimas parodė, kad Jobas priklauso prie tų retų žmonių, kurie įstengia apginti savo laisvę viršinių gėrybių atžvilgiu, kurie nesiduoda medžiagos ištraukiami iš savęs ir sudaiktinami, kuriems turto buvimas ar nebuvimas nesudaro jų egzistencijos turinio. Tai yra žmonės, kuriems turtas būna už jų būties durų: nei jie patys neišeina laukan į daiktinį buvimą, nei turto neįsileidžia į savo vidų, kad jis juos pačius sudaiktintų. Tokie žmonės gali būti ir turtingi, tačiau *šiuo atžvilgiu* jie nėra prapuolę pasaulyje ir panirę kasdienybėje. Turėdami turto, jie jo nebrangina; netekę jo, nesigaili. Jie yra anie beturčiai dvasioje, kuriuos laimina Kalno Pamokslas (*Mt 5, 3*). Prieš jų akis nuolatos stovi žmogiškosios egzistencijos griežta nepriklausomybė nuo daikto, išreikšta žmogaus kūno nuogumu jam gemant ir absoliučiu atitrūkimu nuo bet kokio daikto jam mirštant. Kas šią nepriklausomybę giliai pergyvena, negali prapulti daiktų pasaulyje, nors ir visas kosmas jam būtų padovanotas. Toks žmogus išsaugoja esminę savo laisvę nuo turto, kurią Krikščionybė kaip tik ir laimina.

Bet turto netekimas nėra nei vienintelis, nei pats tikrasis žmogaus išbloškimas iš kasdienybės. Kūnas, kaip sakėme, gali žmogų prapuldyti gyvybės pasaulyje net daug giliau ir daug tragiškiau negu turtas. Net ir beturtis žmogus gali teikti savo kūno būčiai savarankiškos prasmės, užtrinti jo simboliškumą ir tuo būdu leistis nutraukiamas į kasdienybės gelmes. Todėl velnias nepasitenkina Jobo abejingumu dingusio turto atžvilgiu. Jis nori paliesti ir antrąjį kasdienybės stulpą ir jį išgriauti. Jis nori sunaikinti Jobo kūną. „Ištiesk tik savo ranką,— sako jis Viešpačiui,— ir paliesk jo kaulus ir raumenis; iš tikro jis piktažodžiaus Tau į akis" (*2, 5*). Kūnas, kaip buvo minėta, yra mums žymiai artimesnis negu turtas. Todėl, iš vienos pusės, jis mus giliau nutraukia į kasdienybę, užtat, iš kitos, jo palietimą mes daug skaudžiau pergyvename ne-

gu turto. Pralaimėjęs savotiškas lažybas su Dievu turto atžvilgiu, velnias tikisi jas laimėsiąs kūno atžvilgiu. Todėl, gavęs Viešpaties sutikimą, jis „ištiko Jobą piktybinėmis votimis nuo kojų padų ligi viršugalvio taip, kad šis, pasiėmęs šukę, gramdė save ir gyveno tarp atmatų krūvos už miesto" (*2, 7—8*). Jo kančios, kaip patiriame iš jo skundų, buvo neapsakomai didelės. Jis neturėjo poilsio nei dieną, nei naktį. Per jo kūną ėjo skausmai kaip ugnis. Jį gąsdino baisūs sapnai ir žmonių nusigrįžimas. Ir vis dėlto Jobas pasiliko ištikimas sau pačiam ir savo Dievui. Kai jo žmona, skųsdamasi dėl visų šių nelaimių, patarė jam prakeikti Dievą ir mirti, kad būtų padarytas galas šiam baisiam gyvenimui, Jobas atsakė: „Kalbi tarsi kvailė. Jeigu gėrybes priimame iš Viešpaties, kodėl neturėtume priimti blogybių?" (*2, 10*) Ir Šventraštis pastebi, kad „Jobas, nepaisant visko, nenusidėjo savo lūpomis" *(ibid.)*. Šiuo atžvilgiu jis taip pat pasirodė esąs vertas Dievo pasitikėjimo. Netekęs turtų, Jobas pasiguodė žmogaus egzistencijos griežta nepriklausomybe nuo viso pasaulio. Netekęs kūno, jis guodžiasi Apvaizdos visuotinumu. Dievą Jobas pergyvena kaip Didįjį Įprasmintoją, kurio rankose slypi ne tik gėris, bet ir blogis. Jobas nepadaro Dievo blogio autoriumi, kaip vėliau manichėjai, bet jis jaučia, kad visi smūgiai, kurie ištinka žmogų, yra įjungti į visuotinį prasmingumą, turintį savo pagrindą pačiame Dievuje. Todėl Jobas priima smūgius ne kaip viršinę nelaimę, žmogų gniuždančią ir traiškančią, bet *kaip Viešpaties dovanas*, kurias dalina Jo neregimos rankos. Pergyvenant gėrį kaip priimtą iš Dievo rankų, negalima kitaip pergyventi nei blogio. Štai kodėl Jobas pakelia ir šį paskutinį mėginimą, kuris jį galutinai išbloškia iš kasdienybės. Kūno votys jį atskiria nuo viso pasaulio: ir nuo daiktų, ir nuo žmonių. Gyvenimas už miesto šiukšlių krūvoje jau yra nebe kasdienybė.

Tuo, atrodo, turėtų ir baigtis Jobo knyga. Kurgi toliau dar būtų galima eiti? Velnias tvirtino Dievui, kad Jobas tarnauja Viešpačiui tik dėl Jo palaimos. Jei Dievas atitrauktų globojančią savo ranką, Jobas, užuot Jį garbinęs, piktažodžiautų Jam į akis. Viešpats paklausė velnio siūlymo ir leido sunaikinti visa, kas tik Jobą galėjo rišti su kasdienybe: jo turtą, jo vaikus, galop patį jo kūną. Tačiau Jobas pasirodė mažiau pasaulyje prapuolęs, negu velnias buvo patyręs savo klajonėse po žemę. Jis atlaikė visus smūgius ir pasiliko Dievui ištikimas. Velnias užma-

čias pralaimėjo. Kas čia tad liko dar pasakyti? O vis dėlto velnio užmačios ir Jobo bandymai sudaro tik knygos įvadą. Pats knygos turinys yra Jobo mąstymai, jo atsakymai savo draugams, kurie mėgino įsijungti į Jobo mintis jas papildydami ar pataisydami. Jobas smūgius pakėlė. Savos ištikimybės Dievui jis neišdavė. Tačiau išblokštas iš kasdienybės, jis surado savyje naują dalyką, kurio nebuvo anksčiau, būtent: *reikalą mąstyti*. Pirmiau, kaip minėjome, Jobas nemąstė. Dabar mąstymas virto pagrindine jo buvimo funkcija. Pirmiau jis galvojo apie kasdienos dalykus ir jais rūpinosi. Dabar jis leidžiasi į būties gelmes ir kelia žmogiškosios egzistencijos klausimą. Visos Jobo kalbos, kaip sakėme, yra sutelktos aplinkui šią pagrindinę problemą. Kas čia įvyko? Kodėl Jobas pradėjo mąstyt? Paviršium žiūrint, čia neįvyko nieko nuostabaus. Juk argi susimąstymas visko netekus nėra pats suprantamiausias dalykas? Argi taip darė tik vienas Jobas? Tačiau žvelgiant giliau, šitas suprantamumas dingsta. Kodėl smūgiai, o ypatingai kančia pažadina žmogų mąstyti? Kodėl Jobo knygos autorius žmogaus egzistencijos klausimą kaip tik deda į kenčiančiojo Jobo lūpas? Ar tai yra tik gryna poetinė priemonė palikti skaitytojuje gilesnį įspūdį? O gal tai yra gili metafizinė idėja? Šį klausimą ir mėginsime atsakyti.

2. MĄSTYMO KILIMAS IŠ KANČIOS

Kančia turi nuostabios žadinamosios galios. K. Jaspersas gražiai pastebi, kad „jeigu būtų tiktai buvimo laimė, tai galima egzistencija pasiliktų snūduriuojanti“ [1]. Kitaip sakant, jeigu žmogus nuolatos gyventų laimingai, jo būties galimybės neišsiskleistų, nes niekados neatbustų tikrajam buvimui. Jaspersas pastebi, kad laimė daro žmogų tuščią, ir šita savo tuščia įtaka ji kėsinasi suardyti tikrąją būtį. Jeigu kančia, Jasperso teigimu, naikina faktinį buvimą, tai laimė graso pačiai mūsajai būčiai [2]. Ji užliūliuoja žmogų tuo, kas neišsilaiko. Ji, kaip apaštalai Taboro kalne, akimirksninius švystelėjimus mėgina įamžinti nepastebėdama, kad šie akimirksniai mūsajame buvime *turi* praeiti ir kad kaip tik todėl mes juos vertiname, kad

[1] Philosophie, 493 p.
[2] Plg. ibid.

jų *negalime* sulaikyti. Laimės galia yra patiriama tik per jos sudužimą. Nesudužusi ir atrodanti nedūžtanti laimė mus nuvilioja į kasdienybę ir prapuldo pasaulyje.

Tuo tarpu kančia kaip tik mus išbloškia iš šios kasdienybės. Būdamas laimingas, žmogus mano, kad pasaulis ir jo apraiška kasdienybė yra tikroji jo buvimo erdvė. Kančia, suardydama šią erdvę, kviečia žmogų kažkur kitur. Ji parodo, kad prapuolimas pasaulyje nėra pagrindinis žmogaus būties apsprendimas; priešingai, jis yra *netikra* žmogaus būsena, pridengianti tikrąją, kurią kančia kaip tik atskleidžia. Kančia yra liudytoja, kad žmogus yra *pasaulyje*, bet kad jis yra *ne iš pasaulio*, jeigu šiai paradoksinei žmogaus padėčiai apibūdinti panaudosime patį Kristaus žodžius, pasakytus jo kančios išvakarėse. Žmogus yra pasaulyje, kad išskleistų save per susidūrimą su šia pasauline atsparybe. Buvimas pasaulyje jam yra šiuo atžvilgiu jo paties įvykdymo sąlyga ir laukas. Bet žmogus yra ne iš pasaulio, nes jis būna savyje ir sau. Pasaulis jam yra tik sąlyga ir jo veiklos laukas, bet niekados ne jo buvimo šaltinis ir prasmė. Jeigu tad žmogus, gyvendamas ilgesnį laimės tarpsnį, spėja pamiršti šitą savo savarankiškumą ir pradeda būti taip, tarsi jis būtų iš pasaulio, kančia pažadina jį iš šios užmaršties ir nurodo tikrąją jo būseną. Šiuo atžvilgiu *kančia yra prapuolusios būties žadintoja.* Ji lyg tas laikrodis budintojas sučirškia kaip tik tada, kai mes esame labiausiai įmigę pasauliniame savo buvime, ir išmeta mus iš šilto mūsų guolio. Mes pašokstame truputį išsigandę ir pirmas akimirkas nesusivokiame naujoje padėtyje. Tačiau paskui apsidairome ir pradedame *būti kitaip* negu snaudulio metu. Mes atbundame iš ontinio miego tylos. Mes prabylame, bet jau *nauju žodžiu*, visiškai kitokiu, negu jį tarėme snūduriuodami. Ten mes tik vapaliojome. Dabar mes prašnekame visa savo būtimi.

Jobo knygos autorius suprato šią žadinamąją kančios prasmę ir todėl leido Jobui prabilti *pirmajam.* Atėję guosti ir ištisą savaitę tylėję, jo draugai nustemba, kad ligi šiol buvęs ramus žmogelis pradeda kalbėti stipriais žodžiais, pradeda maištauti, darydamas priekaištų visai būties sąrangai ir net pačiam Dievui. Pirmoji Jobo kalba nebuvo pažadinta draugų paguodos, iš kurios vėliau išsivystė didelis ir aštrus ginčas. Tuo metu Jobo draugai dar nebuvo pasakę nė žodžio. Jie tik sėdėjo ir tylėjo. *Jobas prabilo pats iš savęs.* Jis prabilo iš savo kančios.

Kančia nubraukė visa, kas jį rišo su pasauliu. Molio šuke Jobas tarsi nusigramdė nuo savęs visą kasdienybę ir pakilo į naują buvimą. Ir štai šio naujo buvimo akivaizdoje jo dvasia atsibudo ir tarė savo žodį.

Iš kur kančia semia šios žadinamosios galios? Kuo ji pabudina žmogų iš būties snaudulio? Juk kančia yra *blogis*, vadinasi, *negatyvus* dalykas. Pozityvaus turinio ji neturi. Kuo tad ji įstengia mus išblokšti iš kasdienybės? Kuo ji nukerpa anas gijas, kurios mus įaudžia į daiktinį pasaulio buvimą?

Ne kuo kitu kaip tik *savo negatyvumu*. Kas įvyko su Jobu, patekus jam į kančią? Paklausykime jo paties: „Kas atstatys mane, koks aš buvau ankstesniais mėnesiais, koks anomis dienomis, kada Jo žibintuvai švietė viršum mano galvos ir kai Jo šviesoje žygiavau per tamsybes; koks aš buvau savo žydėjimo dienomis" (*29, 1—4*). Dabar „mano siela tirpsta manyje, ir vargo dienos laiko pagavusios mane; naktimis mano kaulus grąžo skausmas, ir mano kirminas manyje nenurimsta" (*30, 16*). „Redactus sum in nihilum" (*30, 15*),— verčia Jobo skundą Vulgatos tekstas, tuo apibūdindamas visą naująją Jobo padėtį kančioje. Ar tai yra tik psichologinis pergyvenimas? Ar anos žydėjimo dienos Jobui turėjo tos pačios prasmės, kaip ir dabartinės vargo dienos?

Kančią dabartinė egzistencinė filosofija vadina viena iš *kraštinių* žmogaus buvimo situacijų. Kai kurios situacijos, kaip mirtis, kančia, kova, kaltė, yra vadinamos kraštinėmis todėl, kad jos išreiškia žmogaus buvimo pakraštį arba ribą, „už kurios,— pasak K. Jasperso,— mes savo buvime nieko neregime; jos yra tarsi kažkokia siena, į kurią atsidaužiame ir pralaimime" [3]. Tačiau, nepaisant jų tamsos, šios kraštinės situacijos yra suaugusios su žmogaus būtimi. Jos konkrečiu būdu apreiškia kaip tik tai, *kaip* žmogus egzistuoja. *Kraštinės situacijos yra žmogiškosios būsenos konkretybės.* Žmogus, būdamas atsiradęs ir žlungąs, visados būna nebūties akivaizdoje [4]. „Nebūtis,— gražiu W. Rehmo pasakymu,— graso šiam pasauliui nuo pat pradžios" [5]. Dar daugiau, nebūtis yra suausta su

[3] Philosophie, 469 p.

[4] Šiame skyriuje pabrėžiamas žmogaus susijimas su nebūtimi ir iš jos kylanti baimė yra svarstomi *prigimtojo* proto šviesoje. Tai yra *filosofijos* atsakymas į klausimą, kaip būna būtybė, neturinti pati savyje buvimui pagrindo. <...>

[5] Experimentum medietatis, 12 p., München, 1947.

mūsų būtimi. „Nebūtį apreiškia baimė",— sako M. Heideggeris. „Baimėje,— jo teigimu,— būtis pasidaro dužli savo visumoje" [6]. Ir mes kaip tik išsigąstame šio dužlumo. Mes pajaučiame, kad būtis tarsi slysta iš rankų, kad būtybių visuma kartu su mumis pačiais apreiškia mums savo galimybę nebūti [7]. Pajautimas, kad *mes* galime nebūti, kad *visa* gali nebūti, sudaro baimės esmę ir sykiu yra dvelktelėjimas nebūties šalčio iš anapus. Be abejo, tik retais akimirksniais patiriame šį šaltį. Todėl baimė, metafiziškai turinti būti nuolatinis mūsų palydovas, iš tikro yra retas mūsų egzistencijos svečias, nes kasdienybė, prapuldžiusi mus pasaulyje, neleidžia mums pajausti būties dužlumo, pridengdama jį paviršutinišku daiktų pastovumu. Tačiau kraštinėse situacijose [8], žlugus kasdienybės uždangoms, anasai dužlumas kaip tik pasirodo visu šiurpumu. Todėl ir baimė čia yra nebe akimirka, bet nuolatinė būsena. Kraštinėse situacijose mes būname bijodami, nes šių situacijų metu žmogaus būtis priartėja prie savo ribos ir, vaizdingai kalbant, atsistoja akis į akį su nebūtimi. Jeigu visą laiką mes vaikščiojame nebūties bedugnės krantu, tai kraštinių situacijų valandą atsistojame ant pat jos slenksčio. Būties dužlumas čia pasidaro visiškai konkretus mūsų pačių patyrimas. Anoji siena, apie kurią kalba Jaspersas, meta stiprų šešėlį ant mūsų buvimo, ir šitas šešėlis yra *nebūties* šešėlis. Kraštinėse situacijose aptemsta ne kuris nors teorinis klausimas, bet pats mūsų buvimas. Mes pasvyrame į nebūtį, mes pradedame mažiau būti, mažiau ne matematine, bet ontologine prasme.

Taip atsitinka žmogui visose kraštinėse situacijose, taip jam atsitinka ir kančioje. „Kančia,— sako Jaspersas,— yra buvimo susiaurinimas, dalies sunaikinimas; už kiek-

[6] Was ist Metaphysik?, 30 p., Frankfurt a. M., 1949.

[7] Baimėje apsireiškianti galimybė nebūti atskleidžia mums ir kitą būties aspektą, būtent kad būtis būna kitos Valios teigimu; kad jeigu ši Valia jos nelaikytų, būtis iš tikro išsilietų anoje begalinėje nebūties jūroje. Baimėje mes iš tikro pajuntame, kad būtis ne tik slysta, bet kad ji yra ir laikoma. Mes pajaučiame reikalą būčiai būti laikomai. Todėl baimė nebūties akivaizdoje niekados nėra nusiminimas: baimėje yra jausta ir viltis bei pasitikėjimas.

[8] M. Heideggeris teisingai pastebi, kad baimė gali žmoguje prabusti kiekvieną akimirką; jokių ypatingų įvykių nereikia jai pažadinti (plg. Was ist Metaphysik?, 34 p.). Neneigdami šios galimybės, vis dėlto turime pripažinti, kad *kai kurios* akimirkos baimei pažadinti turi ypatingos galios. Prie tokių akimirkų mes ir priskiriame vadinamąsias kraštines situacijas.

vienos kančios stovi mirtis" [9]. Kančios ištiktas Jobas kaip tik skundžiasi dėl šito savos būties susiaurėjimo. „Aplinkui mane buvo mano jaunieji; mano svečiai maudėsi piene; uola tekėjo medumi; aliejaus upės buvo mano. Kai išeidavau prie miesto vartų ir jų aikštėje pastatydavau savo kėdę, jaunimas traukdavosi nuo mano žvilgio, o seniai atsistodavo ir stovėdavo. Didžiūnai liaudavosi kalbėję ir ranka prisidengdavo burną... Aš vilkėjau teisybe, ir ji supo mane: tarsi apsiaustas buvo man teisingumas. Aš buvau akis akliesiems ir koja raišiesiems. Buvau vargšams tėvas ir ištirdavau nepažįstamojo bylą. Maniau: mirsiu pas savo atžalas, ir mano metų bus kaip smilčių" (*29, 5—18*). Deja, kančia visa tai sunaikino. Jobas neteko daiktų, kurie jį supo ir tenkino; neteko aplinkos, kurioje vykdė teisingumą; neteko vaikų, kurie turėjo užspausti jam akis. Be abejo, visi šie dalykai buvo ryšiai su pasauliu ir su kasdienybe. Bet, iš kitos pusės, jie buvo ir tasai laukas, kuriame skleidėsi Jobo būtis; jie buvo objektai, su kuriais susidūręs Jobas vykdė pats save. Visų jų netekusi, egzistencija susitelkė aplinkui save pačią, bet sykiu suskurdo ir sumenko. Ji buvo išblokšta iš kasdienybės, bet sykiu atitraukta nuo savo galimybių. Todėl Jobas visai pagrįstai su liūdesiu prisimena dingusias „žydėjimo dienas" ir gailisi jų, gailėdamasis esmėje egzistencijos pilnatvės, kurią kančia sunaikino. Kančia padaro, kad mes pradedame būti ne tik ne iš pasaulio, bet ir ne pasaulyje. Ji ištremia mus už miesto, apgyvendina atmatų krūvoje ir paverčia mus „giminės patyčia" (*17, 6*). Mes pasidarome „šakalų broliai ir unkščiančių strausų draugai" (*30, 29*). Kančia susiaurina mūsų buvimą, sunaikindama tą jo dalį, kuri, nors ir nebūdama iš pasaulio, vis dėlto gali skleistis ir įvykti tik pasaulyje. Už kančios mes jaučiame stovinčią mirtį. Nebūtis savo šaltu dvelktelėjimu papučia į mus kančios situacijoje. „Aš žinau,— prikaišioja Jobas Dievui,— kad tu nori mane pastumti į mirtį, į aną visų gyvųjų sueigos namą" (*30, 23*).

Tačiau kaip tik šituo mūsų būties susiaurinimu, daliniu jos sunaikinimu, jos pastatymu mirties, vadinasi, fizinės nebūties akivaizdoje kančia supurto mūsų būtį ir ją pažadina iš snaudulio. Pasiekusi savo ribą, mūsų būtis nusigąsta po jos kojomis atsiveriančios nebūties. Ji pašoksta tarsi iš miego ir paregi, kad visi senieji pavidalai

[9] Philosophie, 492 p.

yra griuvę; kad jos pasaulyje turėta pilnatvė yra žlugusi; kad jai yra belikę labai nedaug, nes beveik visa jau yra išslydę. Tada ji susikaupia ir prabyla. Ji pasiryžta kovoti už savo buvimą, kovoti giliausią kovą, nes kovą su nebūtimi. Todėl nors kančia esmingai yra negatyvinis dalykas, nors pozityvaus turinio ji neturi, bet kaip tik šituo savo negatyvumu ji išbudina mus pačius iš būties snaudulio. Privedusi mus prie mūsų būties ribos, ji priverčia mus atšokti atgal. Kančioje mūsų buvimas pasidaro tarsi užčiuopiamas, nes mes pradedame jo ieškoti nebūties tamsoje. Todėl pergyvenimas, kad *dar esame*, pasidaro labai intensyvus. Mes susitelkiame aplinkui save, sukaupiame į vieną savąjį Aš visas savo dar likusias jėgas ir trokštame *būti*. Dar daugiau, kančioje mes *ryžtamės* būti; mes ryžtamės gintis nuo ano nebūties dvelkiančio šalčio. Šita prasme kančia ir turi žadinamosios galios. Šita prasme ji išmeta mus kaip anasai laikrodis iš šilto kasdieninio mūsų guolio, kad kovotume kietą kovą, kovą už mus pačius. Štai kodėl ne vienas kančios ištiktas žmogus, pirmiau buvo ištižėlis ir lepūnas, pasidaro didvyris ir šventasis. Štai kodėl ir Jobas, anksčiau buvęs tylus ir dievobaimingas, kančios paliestas atsitiesia ir taria savo žodį, dažnai aštrų bei skaudų, bet kiekvieną sykį kylantį iš pačių jo sukrėstos būties gelmių.

Šitoje vietoje mes susiduriame su *rūpesčiu*, kuris sudaro plačiausią ir pastoviausią žmogiškosios būties nuotaiką. Norint suprasti, kas yra rūpestis giliausia savo esme, reikia prisiminti Mortos ir Marijos įvykį, aprašytą Luko evangelijoje. „Jis įėjo į vieną kaimą. Tenai viena moteriškė vardu Morta priėmė Jį į savo namus. Ji turėjo seserį vardu Marija, kuri atsisėdo prie Viešpaties kojų ir klausėsi Jo žodžių. Morta turėjo daug visokio darbo su patarnavimu. Ji sustojo ir tarė: „Viešpatie, tau nerūpi, kad mano sesuo palieka tarnauti mane vieną? Sakyk jai, kad man padėtų". Viešpats atsakydamas jai tarė: „Morta, Morta, sielojiesi ir esi susirūpinusi daugeliu dalykų, o reikia tik vieno. Marija pasirinko geriausią dalį, kuri nebus iš jos atimta" (*Lk 10, 38—42*). Šiame pasakojime mes patiriame du rūpesčiu, kurie esmingai skiriasi vienas nuo kito: *Mortos*, kuri rūpinasi, kaip geriau priėmus apsilankiusį Išganytoją, ir *Marijos*, kuri rūpinasi, kaip geriau suvokus pačią save pasinaudojant Išganytojo žodžiais. Morta ir Marija abi santykiuoja su Kristumi, tačiau labai nevienodai, todėl ir jų rūpestis yra nevienodas. Mor-

tai Kristus yra *Svečias*, savo apsilankymu pagerbęs jos namą. Todėl jos rūpestis yra patarnauti šiam Svečiui, nes jis tuojau išeis. Marijai Kristus yra *Mokytojas*, savo žodžiu rodąs jos būčiai kelią ir atskleidžiąs šios būties prasmę. Fiziškai jis taip pat netrukus išeis. Bet savo žodžiu jis pasiliks Marijoje amžinai. Todėl Mortos rūpestis susitelkia aplinkui viršinius daiktus: ji rūpinasi daugeliu ir pasilieka savo egzistencijos paviršiuje, kuris dingsta. Tuo tarpu Marijos rūpestis susitelkia aplinkui jos egzistencijos branduolį: ji nori patirti pačią save iš Dieviškojo Mokytojo lūpų; ji rūpinasi tik vienu, būtent pačia savimi — savo esme ir prasme. Todėl šis rūpestis jai nebus atimtas, nes sykį paregėta būties prasmė lydės ją visą gyvenimą ir taps jos egzistencijos pagrindu. Mortos rūpestis yra kasdieninis, Marijos — egzistencinis.

Kančia, išblokšdama žmogų iš kasdienybės, tuo pačiu išbloškia jį iš rūpinimosi daugeliu ir grąžina jį į rūpinimąsi anuo „unum necessarium", kuriuo kaip tik ir yra mūsų būtis. Kančia pasodina žmogų prie Mokytojo kojų, kad jis išgirstų, *kas* jis yra pats savyje ir *kam* jis yra. Mortos būsena čia pasikeičia į Marijos būseną. Gyvendamas laimingą gyvenimą, Jobas taip pat buvo paniręs šioje Mortos būsenoje. Jis rūpinosi daugeliu: jis teisė, davė patarimų, gelbėjo vargšams, aukojo už savo vaikus, priiminėjo pakeleivius, prižiūrėjo savo bandas, tvarkė savo tarnus ir vaikus. Tai buvo geri ir reikalingi dalykai. Tačiau ano „vieno būtino dalyko" jam trūko: Jobo rūpestis nesiekė jo paties gelmių ir nesusitelkė aplinkui jo būtį. Tai įvyko tiktai kančios metą. Kodėl Jobas prabilo? Todėl, kad *jam parūpo būti*. Pirmiau jis taip pat vaikščiojo nebūties krantu. Bet kasdienybė tarsi tirštas rūkas jam šį krantą buvo uždengusi: jis nebūties grėsmės nejuto. Tuo tarpu kančia tarsi aukštyn pakilusi saulė išsklaidė kasdienybės rūkus, ir Jobas paregėjo, jog jis stovi prie nebūties bedugnės. Tada jis *susirūpino*, tačiau jau nebe anuo daugeliu, bet vienu vieninteliu, susirūpino savo buvimu. Kančia jam atskleidė geresniąją dalį, kuri nebus iš jo atimta kaip anas visas kasdieninis rūpestis, kuris dingo sykiu su savo žlungančiais objektais. Kančioje išaugęs rūpestis jau yra nebe kasdienis. Jis yra egzistencinis, nes jis kyla iš grėsmės mūsajai egzistencijai ir susitelkia aplinkui egzistenciją. Jis rodo, kad *žmogus yra būtybė, kuriai rūpi būti*. Išsiskirdamas iš kitų tuo,

kad *jis žino, kad jis yra*[10], žmogus tuo pačiu rūpinasi, kad *jis būtų*. Jis rūpinasi, kad šitas nuostabus buvimo patyrimas nepasiliktų tiktai teorija, teigianti, esą *kažkas būna*, bet kad jis virstų *mano paties buvimo pažinimu;* kad *aš pats* būčiau objektas manai būties sąmonei. Todėl rūpestis, suprastas egzistencine Marijos prasme, yra susijęs su pačia žmogaus būtimi: jis jam yra ontologinis dalykas. Gali kasdienybė jį iškreipti ir pasukti paviršiaus linkme. Tačiau savo esmėje jis visados yra *susirūpinimas būti* pačia giliausia ir aukščiausia šio žodžio prasme. Ir tada, kai kraštinės situacijos, ypatingai kančia, pastato mus nebūties akivaizdoje, rūpestis atbunda visu savo griežtumu. *Rūpestis yra žmogaus būsena nebūties akivaizdoje.* Jis nepaprastai aiškiai rodo, kad žmogaus būtis nelaiko pati savęs, kad ji nestovi ant savęs kaip ant nedūžtančio pagrindo, kad ją reikia nuolatos statyti ir rūpintis, jog šis statinys nesugriūtų. *Rūpestis yra atsitiktinės būtybės būsena.* Žmogus būna rūpindamasis todėl, kad jis gali ir nebūti. Dievas nesirūpina, nes nebūtis absoliučiai negraso Jo būčiai. Tuo tarpu žmogus, pergyvendamas save kaip nuolatos praeinantį, yra perpintas rūpesčiu, kad būtų. Rūpestis pastūmi žmogų griebtis statomųjų aktų, kad išlaikytų savo būtį ir ją atstatytų, jeigu ji kartais jau svyra į nebūtį. Marija šiam reikalui atsisėdo prie Išganytojo kojų ir klausėsi Jo žodžių. Savo dvasios atvėrimas čia buvo tasai statomasis aktas, kuriuo tvirtėjo Marijos būtis. Jobas tam pačiam reikalui prabilo pats. Marija atskleidė savo būtį dieviškajam Žodžiui. Jobas panorėjo kildinti iš savęs savo žodį. Nors šitie Marijos ir Jobo aktai yra labai skirtingi, tačiau jų abiejų pagrinduose glūdi ontologinis rūpestis kaip žmogaus noras būti visados saugiam savame buvime.

Pagrindinis statomasis aktas, kuriuo žmogus atsigrįžta į savo būtį ir ją mėgina ginti nuo nebūties, yra *Mąstymas.* Kančios ištiktas Jobas susirūpino savo būtimi ir todėl prabilo: „Aš nedrausiu savo burnai, nes aš noriu kalbėti savo dvasios suspaudime; aš noriu skųstis savo sielos liūdesyje" (*7, 11*). Ir šitas Jobo suspaudimas, jo atsidūrimas prie buvimo ribos yra šaltinis, iš kurio kyla jo noras kalbėti. Jis mato, kad jo būtis baigiasi, ir todėl nori pra-

[10] M. Heideggeris patyrimą, „kad būtis yra", vadina „stebuklų stebuklu" (Was ist Metaphysik?, 42 p.). Ir visai teisingai, nes pats nuostabiausias, niekados neišsakomas ir nesuvokiamas dalykas kaip tik ir yra tai, kad būtis, *galėdama nebūti*, vis dėlto *yra.*

bilti: „Kas yra tasai, kuris nori ginčytis su manimi, kad tylėčiau ir žūčiau?" (*13, 19*). Tylėdamas jis nenori mirti. Jis nori išsakyti tai, ką kančia jame pažadino. Tačiau kas gi yra visas šitas Jobo prabilimas, jeigu ne savos būties apmąstymas? Kas yra visos jo kalbos, jeigu ne vieno vienintelio žmogaus klausimo pastatymas ir skleidimas įvairiais atžvilgiais? Jobo žodžiai, kuriuos jis kreipia į Dievą arba į savo draugus, yra tiktai minties išdėstymas. Tai tik pasakymas garsiai to, kas kyla jo dvasioje. Noras kalbėti Jobui yra noras mąstyti. Mąstymas virsta konkrečia apraiška susirūpinimo savo būtimi. *Egzistencinis rūpestis prabyla būties klausimo pastatymu.* Ir tai yra nepaprastai nuostabus dalykas! Kodėl rūpestis apsireiškia mąstymu? Kodėl nebūties akivaizdoje žmogus pradeda mąstyti? Kančia pabudina žmogaus būtį, ir ši pabudusi būtis griebiasi mąstyti ne apie kurį nors pašalinį dalyką, bet apie save pačią, kurią kančia ištiko ir privedė prie buvimo ribos. Koks tad yra ryšys tarp žmogaus buvimo ir mąstymo? Ko žmogus nori savo mąstymu pasiekti? Čia tad mums ir kyla mąstymo prasmės problema žmogaus egzistencijoje.

Susirūpinęs sava būtimi, žmogus pradeda mąstyti todėl, kad šiuo aktu jis nori išsklaidyti aną nebūties tamsą, kuri jį laiko apsupusi kančioje. Kraštinių situacijų pažadintas aptemimas nėra *loginis* kurios nors *problemos* neaiškumas. Tai yra *ontologinis* aptemimas. Tai tamsa pačioje mūsų būtyje, tamsa, kylanti iš priartėjimo prie mūsų buvimo ribos. Anie Viešpaties žibintuvai, kurie švietė viršum Jobo galvos ir kurių vedamas jis žygiavo per tamsybes, yra būties pilnatvės simbolis; simbolis žmogaus dalyvavimo Absoliutinėje Būtyje, kuri savo šviesa nuželia mūsų kelią — ne pasaulyje, bet pačioje būtyje. Kančioje šitie žibintuvai prigeso, nes Viešpats atitraukė savo ranką. Žmogus tarsi iškrito iš Absoliutinės Būties ir tuo pačiu pateko į tamsą. Todėl jis ir imasi mąstyti, kad šią tamsą pergalėtų. Mąstymu jis mėgina iš naujo atstatyti sumenkėjusią savo būtį, iš naujo save įbūtinti ir iškelti iš jį apsupusios ir jam grasančios nebūties. *Mąstymas todėl yra kova su nebūtimi mūsų pačių egzistencijoje. Jis yra žmogaus būties statymas* [11]. Mąstydami mes mėginame iš sa-

[11] Čia, mums atrodo, yra pagrindas, kodėl A. Schopenhaueris teigė, „kad kiekvienas žmogus yra gimęs metafizikas: jis yra vienintelis metafizinis padaras žemėje" (Einleitung in das Studium der Philosophie.

vyje esančio chaoso kildinti naują mūsų būtį. Mes mėginame save sukurti. Jobas nori kalbėti, vadinasi, nori mąstyti, ne todėl, kad psichologiškai palengvintų savo skausmą, bet todėl, kad iš naujo pagrįstų nubūtintą savo būtį. Jo žodis turi išsklaidyti nebūties tamsą. Jis turi būti žiebtuvas, kuris uždegtų anuos užgesusius švyturius, kad jie jį nušviestų pačiame jo buvime. Iš Jobo kalbos turi išaugti naujas asmeninis jo paties kosmas, kaip iš dieviškojo pirmykščio *fiat* išaugo viršinis pasaulis. Kaip Dievas savo žodžiu sukūrė pasaulį, taip žmogus savo *mąstančiu žodžiu* mėgina sukurti pats save. Iš nubūtinimo, į kurį žmogų pastūmi kraštinės situacijos, jis mėgina savo mąstymu vėl iškopti į būties pilnatvę. *Mąstymas tad giliausia prasme yra žmogiškasis fiat.*

Čia kaip tik ir glūdi ontologinė mąstymo reikšmė. *Būti ir mąstyti kraštinėje situacijoje yra vienas ir tas pats dalykas.* Šie du aktai yra persiskyrę tiktai kasdienybėje, nes prapuldami pasaulyje mes pradedame būti netikrai, nesavai ir todėl nemąstome. Kasdienybėje nėra nei tikrojo buvimo, nei tikrojo mąstymo, nes šie du dalykai yra susiję savo esmėje. Tačiau išblokštas iš kasdienybės ir grįždamas į tikrąjį savo buvimą, žmogus tučtuojau pradeda mąstyti; tiksliau sakant, savo mąstymu jis kaip tik į šį tikrąjį buvimą grįžta, statydamas šiuo aktu iš naujo savo būtį. Todėl mąstymas egzistencine prasme niekados nėra *teorinis*, nes jis liečia ne vieną kurią idėją ar problemą, bet pačią mūsų būtį. *Mūsasis Aš yra jo objektas.* Tačiau ne kaip stovįs šalia mūsų, kaip psichologiniuose tyrinėjimuose, bet kaip esąs pačiu mąstymu. Egzistencinio mąstymo akte mes liečiame savąjį Aš ne kurio nors teorinio, mokslinio metodinio intereso atžvilgiu, kaip apie Aš yra mąstęs Descartes, bet mes jį liečiame ieškomos naujos būties atžvilgiu, dėl kurios grauždamasis mąstė šv. Augustinas. Taip pat ir Jobas, nutraukęs tylą ir prabilęs, kalba ne mokslinės teorijos dėlei, bet sau pačiam: jo pa-

---

Gesamm. Werke, 9, 79—80 p. Herausg. von Deussen, München, 1913). Taip pat kodėl M. Heideggeris metafiziką vadina „pagrindiniu vyksmu buvime" ir net „pačiu buvimu" (Was ist Metaphysik?, 38 p.) ir kodėl Jaspersui *filosofavimas* yra „egzistencijos nušvietimas", duodąs „būties tikrumą" (Philosophie, 27—28 p.). Filosofija, būdama intensyviausias ir gryniausias mąstymas, savaime virsta pačiu tikriausiu mūsų būties statymu, pačia pagrindine mūsų buvimo funkcija. Todėl ji nėra nei specialybė, nei šalutinis žmogui dalykas. Ji, kaip tas pats Heideggeris teigia, priklauso prie žmogaus prigimties (op. cit., 37). Žmogus filosofuoja visados ir visur, nes visur ir visados jam rūpi būti.

ties kenčianti, sunykusi būtis yra jo mąstymo objektas. Jeigu vienur kitur jis paliečia žmogiškąjį buvimą apskritai, tai visados savęs paties šviesoje. Jam rūpi išspręsti ne problemą, bet *patį save*. K. Jaspersas yra pasakęs, kad „filosofuodamas aš esu susitelkęs prie savęs, bet niekados ne prie gryno daikto"; kad „filosofavimas yra rūpinimasis pačiu savimi" [12]. Šitas posakis netinka teoriniam mąstytojui, kuris savo mąstymo centran pastato gryną daiktą, pats pradingdamas begalinėse šio daikto perspektyvose. Tačiau visu svoriu šitas teigimas tinka egzistenciniam mąstytojui, kokiu yra Jobas, nes jam mąstymas yra pagrindinis jo buvimo aktas ir jo buvimo uždavinys. Mąstydamas Jobas iš tikro yra susitelkęs prie savęs ir susirūpinęs pačiu savimi. Kol jo egzistencija buvo lygi ir įsisenėjusi, tol jis egzistenciškai nemąstė, vadinasi, nebuvo mąstymo padaręs savo būties statytoju ir sprendėju. Vykdydamas teisingumą, Jobas turėjo, be abejo, daug galvoti. Bet šis galvojimas buvo teorinis: jis buvo susitelkęs aplinkui daiktą, tačiau nelietė pačios giliausios Jobo būties. *Kasdienybėje egzistenciškai žmogus nemąsto, nes čia jis tikrai ir neegzistuoja;* čia jis tik paprastai būna, todėl tik paprastai ir galvoja. Šiuo atžvilgiu Jobas gražiai pastebi: „Ar dejuoja asilas žalioje ganykloje ir ar baubia jautis prie savo grūdų maisto?" (*6, 5*). Iš tikro ne! Jie yra tylūs. Taip ir žmogus. Bet kai sausra išdžiovina ganyklas ir kai badmetis sunaikina grūdus, tada sudejuoja asilas ir prabliūva jautis. Šiais savo skausmo garsais jie šaukia senąją savo būtį. Taip ir žmogus. Kančiai sunaikinus jo buvimą pasaulyje ir išmetus jį už miesto į šiukšlių krūvas, žmogus prabyla ir mąsto, nes tuo būdu jis nori grąžinti tai, kas jo būtyje jam yra žlugę. *Mąstymas yra būties šauksmas:* iš būties kilęs ir į būtį einąs. Todėl savo esmėje jis yra ne loginis, bet *ontologinis;* ne teorinis, bet *egzistencinis.*

Kaip tik todėl jis yra ir *asmeninis*. Asmeninis ta prasme, kad jis klausia ne būties apskritai, bet *mano* būties, kuri neteko atramos ir atsidūrė prie buvimo ribos. Vienas iš Jobo guodėjų Elifazas Temanietis pastebi Jobui: „Žiūrėk, tu daugelį pamokei ir nusvirusias rankas padrąsinai; suklupusius tavo žodis atitiesė ir linkstančius kelius sustiprino. Bet kai tave tai ištiko, esi sujukęs; kai tave tai palietė, esi išsigandęs" (*4, 3—4*). Šios rūšies pastabą pa-

[12] Philosophie, 231 p.

daro pats sau ir Aischilo Prometėjas, Hefaisto prikaltas prie uolos. Išskaičiavęs, kiek gero jis yra žmonijai padaręs (išmokęs žmones stebėti dangaus kūnų judesius, išgalvojęs raštą ir meną, prijaukinęs gyvulius, pagaminęs laivus ir t. t.), ir pasididžiavęs, kad „visus menus žmonės gavo iš Prometėjo", jis priduria: „Bet pats sau pagelbėti aš negaliu". Elifazo pastaba Jobui ir Prometėjo skundas yra tos pačios prasmės: *atsidūręs nebūties akivaizdoje, žmogus iš tikro pats sau pagelbėti negali* [13]. Elifazas savo žodžiais norėtų Jobą sugėdinti, kad kitus guodęs ir stiprinęs, pats savęs negalįs sustiprinti. Tačiau Elifazas nepastebi, kad *Jobo žodžiai kaip tik ir yra šito sustiprinimo ieškojimas.* Jobas prabyla todėl, kad savo mąstyme jis regi vienintelį būdą pakilti iš sumenkėjusio savo buvimo. Savais žodžiais jis mėgina statyti savo apirusią būtį. Bet šie žodžiai, kreipiami į save patį, jau turi visai kitos prasmės negu ankstyvesnieji jo patarimai ar paguodimai. Anksčiau jis kalbėjo ne iš savęs: jis kalbėjo teoriškai, ir todėl jo žodis kitiems kenčiantiems ar svyruojantiems buvo tiktai *psichologinė* parama. Prabilęs iš savo kančios, Jobas ieško jau *ontologinės* paramos: jis ieško naujos būties, kuri kaip tik ir turinti išaugti iš jo žodžių. Psichologinė paguoda čia nieko nereiškia. Kodėl gi Jobas nepriima savo guodėjų žodžių? Kodėl jis juos vienoje vietoje išvadina net „niekingais šundaktariais" (*13, 4*)? Ne tik todėl, kad jie prisispyrę nori surasti jame nuodėmę ir jo kančią išaiškinti kaip bausmę už nuodėmes, bet ir todėl, kad jis jaučia, jog jo draugai kalba teoriškai, abstrakčiai, bendrai, tuo tarpu jam reikia asmeninės, konkrečios, egzistencinės pagalbos. Kančios problemos vienoks ar kitoks teorinis išsprendimas dar nieko neduoda kenčiančiajai būčiai. Jobo draugai dėsto *pažiūras:* savas, savų tėvų, savo krašto. Gali jos būti gražios ir teisingos, bet jos pasilieka teorijos srityje, nevirsdamos tuo statančiuoju žodžiu, tuo kūrybiniu *fiat,* kurio taip ilgisi Jobas. Užtat jis ir kalba *pats.* Jis pats pirmutinis prabyla ir paskui nepraleidžia nė vienos progos į savo guodėjų kalbas neatsakęs. *Egzistencinio mąstymo asmeniškumas yra esminė jo žymė.* Todėl jo negalima išmokti iš knygų ar pasiimti iš kito lūpų. Jis, kaip ir kiekvienas kūrybinis aktas, turi kilti iš paties mąstytojo būties. A. Mickevičiaus

[13] Šitą mintį išvystysime kiek vėliau. Šioje vietoje ji tarnauja tik kaip nurodymas į asmeninį egzistencinio mąstymo pobūdį.

„Vėlinių" Konradas savo didžiosios improvizacijos metu sako: „Ir šios jėgos — jos nenuskyniau nuo rojaus medžio; ne pažinimo obuolys ji buvo. Jos man nedavė nei knygos, nei pasakojimai ar legendos, nei įspėti mokslo klausimai, nei burtininkų būrimai. *Esu kūrėjas gimęs*". Kaip menininkas kuria naują objektyvinę būtį šitąja prigimta savo galia, taip ir mąstytojas, atsigręžęs pats į save, taria savo mąstymu kūrybinį *fiat*, iš kurio turi kilti naujas jo buvimas. Todėl ontologinės prasmės turi tiktai egzistencinis mąstymas, vadinasi, toks, kuris yra paties žmogaus gelmių padaras; kuris jam yra autentiškas, nepasisavintas ir neišmoktas; kuris jame vyksta ne teorijos, bet naujos jo paties egzistencijos dėlei; kuris yra pagrindinė jo egzistencijos funkcija. Šitoks mąstymas yra asmeniškiausias aktas ir tuo pačiu turįs galios kildinti naują būtį. *Ontologinė mąstymo prasmė glūdi jo asmeniškume.* Žmogus turi mąstyti *pats*, suprantant šitą žodį pačia tiesioginiausia ir giliausia jo reikšme. Nebūtį pergalėti ir pasvirusią mano būtį atitiesti gali ne Platonas, Aristotelis, Tomas, Kantas ar Heideggeris, bet tiktai *aš pats.*

Jobo knygos autorius gražiai atskleidžia skirtumą tarp teorinio abstraktaus ir egzistencinio mąstymo: prieš Jobo skundą jis pastato Elifazo atsakymą. Pagrindinis Jobo klausimas yra: *kodėl jis turi kentėti?* Elifazas kaip tik pasišauna duoti atsakymą į šitą klausimą: „Nelaimė,— sako jis,— nekyla iš žemės dulkių, ir ne iš dirvos dygsta negandas, bet žmogus jį pagimdo" (*5, 6—7*). Pagimdo tuo būdu, kad nusideda. O paskui nuodėmę kaip bausmė ateina kančia ir visoks kitoks negandas. Elifazas Jobui pasakoja, kaip jis šį dalyką patyręs nakties reginio metu. „Kai gilus miegas apima žmones, pagavo mane baimė ir drebulys, nes kažkas galingas išgąsdino mane... Jis stovėjo, bet jo išvaizdos nepažinau; kažkoks pavidalas stovėjo prieš mano akis. Girdėjau tik šiurenimą ir balsą: „Ar yra koks nors žmogus teisingas prieš Dievą ir ar pasirodo jis grynas prieš savo Kūrėją?" (*4, 13—17*). Šešėlio žodžiai ir yra Elifazo atsakymas Jobui. Žmogus kenčia todėl, kad yra nusidėjęs. Gali jis pats manyti esąs teisus ir grynas. Tačiau Dievo akivaizdoje nieko nėra gryno, nes „Jis ir savo tarnams nepasitiki, ir savo pasiuntiniams, kuriuos juk garbei sukūrė" (*4, 18*). Todėl Jobas, Elifazo manymu, be reikalo blaškosi ir ieško atsakymo. Atsakymas yra aiškus: jo kančia yra jam bausmė už jo nusikaltimus. Mums šiuo tarpu yra svarbus ne šio atsakymo tei-

singumas, kurį aiškiai paneigia Jobas, bet jo *kilmė*. Knygos autorius Elifazo tezę kildina iš naktinio šešėlio. Šešėlio simbolika čia turi gilios prasmės. Elifazui atsakymą pakuždėjęs šešėlis yra teorinio abstraktaus mąstytojo simbolis. Jis pasako savo formulę iš šalies, be ryšio su konkrečia žmogaus egzistencija, išvesdamas šią formulę iš bendro principo, kad Dievas, kaip žmogaus Kūrėjas, yra neapsakomai už jį aukštesnis, teisingesnis ir šventesnis. Iš šito bendro, nors esmėje ir teisingo, principo Elifazas daro išvadą konkrečiam atvejui. Jis išeina ne iš paties Jobo, bet iš loginio dėsnio, kurį tarsi matą paskui taiko atskiriems gyvenimo įvykiams. Elifazo atsakymas nėra *Jobo* būties išsprendimas, bet išsprendimas *problemos*, loginės ir teorinės. Būdamas teisingas savyje, jis gali kaip tik netikti konkretiems egzistenciniams atvejams. Jobo atveju jis kaip tik ir sušlubuoja. Jobas įrodinėja, kad jis yra nekaltas ir kad todėl šešėlio pašnibždėta formulė jam netinka. Jobas neneigia ano bendro principo, kad Dievas yra neapsakomai visais atžvilgiais aukštesnis už žmogų. Tačiau jis taip pat tvirtai yra įsitikinęs, kad jis yra nekaltas: „Jeigu aš nusidėjau, tai ką gi aš padariau prieš Tave, Tu žmonių sarge?" — klausia Jobas Dievą, kadangi jo sąžinė jokio nusikaltimo nerodo. Bet jeigu taip, jeigu Jobas yra nekaltas, tuomet ir kančia darosi neišaiškinama tiktai bausme. Abstrakti šmėkliška Elifazo formulė sudūžta į konkrečią egzistenciją. Todėl labai prasmingai Jobo knygos autorius šią formulę ir priskiria nakties šešėliui, vadinasi, bekraujei ir beširdei būtybei, kuri turi protą, bet neturi gyvybės. Elifazo šešėlis yra simbolis visų tų teorinių abstrakčių įkvėpimų, kurie pasidaro garsūs žmogaus minties istorijoje, tačiau kurie konkrečios žemiškosios egzistencijos nepaliečia ir jos neišsprendžia. Jie yra tik loginiai kūriniai, neturį nei ontologinės kilmės, nei ontologinės prasmės. Žmogiškoji egzistencija vyksta šalia jų. Jie nesudaro ano aukščiau minėto pagrindinio žmogaus buvimo akto, kuriuo jis stato pats save. Todėl asmeninio likimo jie neišsprendžia, nes ne šio likimo jie yra pažadinti. Jie yra atsiradę iš viršaus, pakuždėti šmėkliškos kasdienybės ar abstraktybės, todėl ir pasilieką grynai teorinių svarstymų plotmėje. Tuo tarpu egzistencinis mąstymas nusileidžia į patį žmogaus buvimą ir mėgina jį išspręsti asmeninėje jo konkretybėje. Iš kančios kilęs, jis bando ją pergalėti ne abstrakčia formule, kuri tiktų visiems ir visada, bet ontologiniu savos būties

susikūrimu, tinkančiu tik jam vienam. Egzistencinio mąstymo atsakymas yra nebe loginis, bet ontologinis. Tai yra atsakymas pačia būtimi. Todėl jo žmogus visų pirma ir siekia, kai kančia atskleidžia pasvirimą į nebūtį. Todėl jis ir sudaro pagrindinę buvimo funkciją.

3. KLAUSIMAS KAIP MĄSTYMO RIBA

Minėdami Elifazo pastabą, kad kitiems padėjęs Jobas negalįs pats sau pagelbėti, kėlėme psichologinę šios pastabos prasmę, kurią savo žodžiams teikė ir pats Elifazas, norėdamas Jobą sugėdinti ir tuo pažadinti jo dvasios jėgą pakelti savo kančią. Tačiau savyje Elifazo žodžiai siekia žymiai giliau, negu jis manė net ir pats. Jobo jie nesugėdino. Jobas nesiliovė kalbėjęs ir skundęsis. Jis nepasitenkino prisiminęs, kad kadaise jis daugelį pamokė ir daugelį nusvirusių rankų padrąsino. Jis pasiliko išsigandęs savo kančios akivaizdoje ir toliau. Jo draugai mėgino jį guosti, spręsdami įvairiais atžvilgiais kančios *problemą* ir taikydami savo išvadas Jobo atvejui. *Jie norėjo būti Jobui tuo, kuo kadaise pats Jobas buvo anoms nusvirusioms rankoms ir linkstantiems keliams.* Tačiau visa ši paguoda kietai atsimušė į Jobą. Į visus savo draugų žodžius Jobas atšovė: „Ką jūs žinote, žinau ir aš; aš nuo jūsų neatsilieku... O kad jūs pagaliau nutiltumėte! Tai būtų protingiausia" (*13*, 2—5). Tuo Jobas paneigė ne tik savo draugų pastangas, bet sykiu ir patį save, kiek jis anksčiau *kitiems* buvo guodėjas ir ramintojas. Šiais savo žodžiais jis parodė, kad *psichologinė paguoda neturi gilesnės prasmės;* kad abstrakčių tiesų kėlimas neišsprendžia konkrečios kenčiančios būties; kad tuo, kuo žmogus ramino kitus, pats savęs jis nuraminti negali; kad čia reikia kažkokio visai kitos plotmės dalyko. Todėl Jobas nė kiek nesusigėsta, pasirodęs silpnas kančios valandą. Elifazo pastaba jo neišmuša iš pradėto eiti kelio, nes jis jaučia, kad anas senasis kasdienybės žodžiais kitus guodęs Jobas ir šis naujasis iš kančios kalbąs Jobas nestovi toje pačioje būties plotmėje. Senasis laimingasis Jobas kitus guodė *psichologiškai;* taip daro dabar ir jo draugai. Naujasis kenčiantysis Jobas ieško *ontologinės* paguodos, kurios negali jam duoti nei jo draugai, nei anas senasis gražiuose prisiminimuose gyvenąs Jobas. Todėl nors Elifazas savo pastaba nori Jobą sugėdinti ir grąžinti

jį į anuos laikus, kada jis pats buvo guodėjas, tačiau iš esmės Elifazas pasako gilesnę tiesą: *žmogus pats sau negali pagelbėti taip, kaip jis gelbėjo kitiems.* Kitus jis ramino psichologiškai ir morališkai. Pats sau jis reikalauja ontologinio nuraminimo. Pats sau jis reikalauja užpildyti būties spragas, padarytas kančios. Žodis, kurį jis kreipė į kitus, yra *tuščias* jam pačiam. Jobas savo draugų kalbas vadina „pelenų posakiais" (*13, 12*), vadinasi, nereikšmingais, vėjo išbarstomais ir dingstančiais daiktais, kurie nieko negelbsti, nes nieko nestato. Jie tik suvilioja ir apgauna. Jie tik aptemdo žmogaus žvilgį ir neleidžia jam susivokti savoje būsenoje. Pačiam Jobui yra reikalingas *naujas* žodis, *ontologinis* žodis, kuris sukurtų jį patį ir tuo būdu jį pagrįstų pačioje jo būtyje. Šitokį žodį jis mėgina tarti *pats.* Jis liepia nutilti savo draugams, kad galėtų „išsakyti savo liūdesį" (*13, 13*). Ir šitą liūdesį jis išsako ištisa eile savo kalbų. Visi Jobo kreipiniai į Dievą, visi jo klausimai ir skundai yra ne kas kita kaip šio liūdesio išsakymas, kaip šio naujo žodžio ieškojimas ir bandymas jį ištarti.

Tačiau čia mums kaip tik ir kyla pagrindinės svarbos klausimas: kiek žmogus pajėgia savo mąstančiu žodžiu išsklaidyti nebūties tamsą ir atstatyti pasvirusią savo būtį? Kiek egzistencinis mąstymas pergali grynai loginę teorinę sritį ir kiek jis įžengia į ontologinės tikrovės plotmes, nešinas anuo didžiuoju būtį kildinančiu *Fiat?* Kiek žmogus yra pats savęs kūrėjas savu mąstymu?

Teikti žodžiui būtį kildinančios prasmės mėgina ne tik Jobas. Egzistencinėje poezijoje ir filosofijoje ši pastanga yra ypatingai gyva. R. M. Rilke devintojoje Duino elegijoje kreipiasi į žemę, mėgindamas atspėti giliausią jos troškimą: „Žeme, argi ne to tu trokšti, kad *neregima* mumyse prisikeltum? Argi ne tavo svajonė yra sykį būti neregimai? Žeme! Neregima! Kas gi, jei ne perkeitimas, yra tavo verčiantis uždavinys?" [1] Ar čia Rilke turi galvoje krikščioniškąjį pasaulio perkeitimą laikų pabaigoje? Anaiptol! Žemės neregimumas, jos perkeitimas, jos mums statomas uždavinys neregimai mumyse prisikelti turi būti įvykdytas, pasak Rilke's, *žodžiu,* poetiniu žodžiu, poeto giesme. Toje pačioje elegijoje Rilke pastebi: „Mes turbūt *čia* esame, kad sakytume: namas, tiltas, šulinys, vartai,

[1] Duineser Elegien. Die Sonette an Orpheus, 35 p., Insel-Verlag, 1949.

indas, vaismedis, langas... Bet kad sakytume, suprantama, oh, kad sakytume *taip*, kaip daiktai niekados viduje negalvojo būti"[2]. Mūsų žodyje daiktai turi įgyti giliausią prasmę ir atrasti giliausią būtį. Mūsų žodyje jie turi virsti *tikrais*, tokiais, kokiais jie *čia* niekados nebūna. Todėl trečiajame Orfėjo sonete Rilke tarsi pratęsdamas elegijų mintį ir sako, kad „giesmė yra ne geismas, ne siekimas galop pasiekiamo dalyko; *giesmė yra buvimas:* Gesang ist Dasein" [3]. Ir Orfėjas, tasai giedantis dievas, kuris būtį paverčia gryna tyla, nes grynu klausymu, kaip tik ir keičia žemę savo giesmės žodžiu. Būtis „ne iš klastos ir ne iš baimės buvo savyje tokia tyli, bet iš klausymo" [4], nes Orfėjo dainoje ji išgirdo pati save, išgirdo taip, kaip niekados nebuvo galvojusi būti [5]. Poeto žodis stato būtį. Gal kaip tik dėl to Rilke, liepdamas žmogui girti angelo akyse pasaulį, liepia „sakyti jam daiktus" [6] — ne žodžius, nes žodis turi virsti daiktu. Žodžio suontologinimas čia išeina aikštėn visu ryškumu. Bet ar Rilke's posakis „giesmė yra buvimas" neprimena mums Heideggerio posakio, kad metafizika „yra pats buvimas" [7]? Ir ar Rilke's liepimas sakyti daiktus nėra panašus į Heideggerio teigimą, kad „mąstytojas sako būtį" [8]? Egzistencinė poezija čia susiliečia su egzistencine filosofija, ir abi teikia žodžiui ontologinės prasmės. Ir poetas, ir mąstytojas savo žodžiu stato būtį. Kaip toli šitas statymas gali siekti? Kuo konkrečiai jis gali apsireikšti?

---

[2] Op. cit., 34 p.

[3] Op. cit., 47 p.

[4] Op. cit., 45 p.

[5] Nesunku pastebėti, kad Rilke's pasaulėžiūroje Orfėjas atsistoja Kristaus-Logo vietoje ir kad krikščioniškieji Amžinojo Logo santykiai su pasauliu yra perkelti į šį mitologinį dievą. Kaip Kristus atnaujins būtį savo žodžiu, taip savo giesmės žodžiu ją atnaujina ir Orfėjas. Kaip Kristaus galia perkeistajame pasaulyje viskas sueina vienybėn ir sandoron, taip ir Orfėjo dainos paliestoje žemėje. Argi ne Izaijo pranašystę, kad ėriukas gulės šalia liūto, primena Rilke's posakis, kuriuo jis apibūdina Orfėjo giesmės paliestus gyvulius: „Baubimas, riksmas, maišatis atrodė menki jų širdyse" (op. cit., 45 p.). Orfėjas yra natūralistinis pasaulio išganytojas. Tai supasaulintas Kristus, ateinąs ne iš anapus, bet iš mūsų pačių vidaus, nešinas ne kančia, bet poeto žodžiu, kuriuo jis išgano žemę, atstatydamas ją į pirmykštę jos būtį. Ir visai nenuostabu. Po dviejų tūkstančių metų kiekvienas „išganytojas" turi Kristaus bruožų.

[6] Op. cit., 35 p.

[7] Was ist Metaphysik?, 38 p.

[8] Op. cit., 46 p.

Susimąstęs kančios akivaizdoje, Jobas *klausia*, kokią prasmę turi jo nelaimės, jo skausmas, apskritai visas žmogiškasis jo gyvenimas, atsidūręs ties nebūties bedugne ir grasomas mirties. Visos jo kalbos sukasi aplinkui šią vieną pagrindinę mintį. Tačiau būdinga yra tai, *kad Jobas niekur savo kalbose neduoda atsakymo į savo klausimą.* Jis visą laiką tik klausia. Jis visą laiką tik ieško atsakymo. Jeigu vienur kitur jis ką nors ir teigia, tai šitie jo teigimai esmėje yra tik išplėsti klausimai, panerti į bendrąją neišaiškintą jo kančios problemą. Išklausęs savo draugų kalbos, Jobas, kaip minėjome, pastebi, kad savo žinojime jis neatsilieka nuo jų; kad tai, ką jie pasakė, jis pats savo akimis yra matęs ir savo ausimis girdėjęs (*3, 1*). Jis nesutinka su draugų atsakymais į jo egzistencinį klausimą; išvadina juos net „melo tinkoriais" bei „niekingais šundaktariais" (*13, 4*) ir liepia jiems nutilti, kad pats galėtų išsakyti savo liūdesį (*13, 13*). Tačiau nei anksčiau, nei vėliau Jobas nieko aiškaus nepasako. Jokio priešingo atsakymo draugų aiškinimams jis neduoda. Jis tik šituos aiškinimus paneigia, atsiremdamas į savo nekaltumo sąmonę. Tačiau pats neprieina jokio formuluoto dėsnio, kurį jis galėtų *kaip teoriją* pastatyti prieš savo draugų *teorijas.* Jobas jaučia stovįs kažkokios paslapties akivaizdoje ir todėl nemėgina suimti jos į kurią nors racionaliai loginę formulę. Jis sako savo draugams: „Klausykite, klausykite gi mano įrodymo ir to, ką aš jūsų ausims paskelbsiu" (*13, 17*). Tačiau šitas jo paskelbimas išsisemia savo nekaltumo pabrėžimu: „Aš žinau, kad aš esu teisus" (*13, 18*), ir kreipimusi į Dievą, kad šis nurodytų jam jo piktadarybes ir nuodėmes (*13, 23*). Bet jokio atsakymo į aną pagrindinį klausimą mes nerandame.

Atsakymo neduoda nė knygos veiksmo atomazga. Jobo knygos veiksmą, kaip įvade sakėme, sudaro Jobo ir keturių jo draugų ginčas. Kadangi draugai nuolatos ieško priežasčių ir mėgina kas kartas vis duoti atsakymų, o Jobas tik neigia ir vis klausia, tai ginčas, atrodo, yra neišsprendžiamas ir nesibaigiantis. Todėl autorius galop leidžia įsikišti Dievui ir tuo būdu susipainiojusį ginčą nutraukti. Jau ir anksčiau Jobas savo draugams buvo pastebėjęs, kad jie neteisingai gina Dievo pusę ir kad Jis tai jiems pats įrodys (*13, 7—10*). Savo klausimais ir savo skundu Jobas atrodo einąs prieš Dievą: jis stato jam reikalavimus, jis šaukia Jį į teismą, jis reikalauja paaiškinimų. Užtat Jobo draugai ir jaučia pareigos atsistoti Die-

vo pusėje ir ginti Dievą nuo Jobo užpuolimų. Tačiau Jobas jiems primena, kad skleisdami netiesą jie negalį Dievo apginti; kad tuo jie negalį Dievo apgauti, kaip apgauną žmones; kad Jis pats tai jiems įrodys (*13, 8—9*). Iš tikro ginčo atomazgoje Dievas prabyla; prabyla Tasai, „kuris valdo audras" (*38, 1*). Ir pirmas Dievo žodis yra paklausimas: „Kas yra tasai, kuris įžvalgumo stingančiomis kalbomis aptemdo sprendimą?" (*38, 2*). Ar šitas paklausimas yra kreipiamas į Jobo draugus, ar į patį Jobą, kiekvienu tačiau atveju jis yra nurodymas, kad ginčo tema yra paslaptingas amžinas sprendimas, kuris racionalinėmis loginėmis formulėmis yra tik aptemdomas. Susimąstymas žmogaus egzistencijos akivaizdoje yra susimąstymas *paslapties* akivaizdoje, todėl negalimas išsemti jokia teorija ir jokia abstrakčia formule.

Dar labiau šitą mintį Dievas patvirtina papeikdamas Jobo draugus. Kadangi viso ginčo vedėjas ir atsakymų formuluotojas buvo Elifazas, todėl Dievas ir kreipiasi į jį: „Mano pyktis dega prieš tave ir prieš tavo du draugus, nes jūs netiesą kalbėjote, kaip mano tarnas Jobas" (*42, 7*). Kokią tačiau gi tiesą kalbėjo Jobas? Savo kalbas juk jis apgailestavo ir jas atšaukė (*42, 6*). Kodėl tad Dievas jį pastato prieš jo draugus ir net liepia Jobui melstis už juos (*42, 8*)? Kas čia Jobo kalbose Dievo yra pagiriama ir kas draugų papeikiama? *Ne turinys*, nes Jobas jokio aiškaus turinio nedavė. Jis tik statė klausimus ir šaukė Dievą į teismą, tikėdamasis bylą laimėti. Dievui pasirodžius, jis „ranka užspaudžia savo burną" ir nutyla, pasižadėdamas daugiau nebekartoti to, ką buvo pasakęs (*40, 4—5*). Taip pat ir Jobo draugų kalbos *turinio atžvilgiu* nebuvo neteisingos. Gal jos buvo nepilnos, gal jos netiko konkrečiam Jobo atvejui, tačiau *principiškai* Dievas negalėjo paneigti Elifazo tezės, kad nė vienas žmogus nėra grynas Dievo akivaizdoje ir kad kančia yra nuodėmės pasėka. Ką tad Dievas Jobo kalbose pagiria ir jo draugų kalbose papeikia? *Dievas pagiria ir papeikia pačią Jobo ir jo draugų mąstymo linkmę.* Jobo draugai formulavo atsakymus ir tuo būdu žmogaus egzistenciją, kuri yra paslapčių paslaptis, mėgino suimti į racionalinę formulę, tuo būdu šitą paslaptį pridengdami ir aptemdindami. Tuo tarpu Jobas tiktai klausė, tiktai susimąstė egzistencijos akivaizdoje, nedrįsdamas pats formuluoti jokio atsakymo. Pertraukęs vienoje vietoje Dievo kalbą, Jobas kreipiasi į Viešpatį: „Aš šauksiuos į Tave, o Tu pamokyk mane"

(42, 4). Kaip ir anksčiau sakėme, visi Jobo klausimai buvo nukreipti iš esmės į Dievą. Todėl ir *atsakymo jis laukia iš Dievo.* Pats Jobas stato *tik klausimą.* Jis tik šaukiasi Visagalio, kad šis atsakytų. O jo draugai kaip tik buvo pasiryžę *patys* šį atsakymą duoti. Tuo būdu jie norėjo atsistoti Dievo vietoje ir padaryti tai, ką gali tik Tasai, „kuris valdo audras". Štai kodėl Dievas ant jų supyko, ir štai kodėl jis Jobą pagyrė. Ne jų ginčo turinys čia buvo tiesa ar netiesa, bet pati linkmė, pats *mąstymo santykis su žmogiškąja egzistencija.* Mąstymas, kuris nori atsakyti į egzistencinį klausimą, kelia Dievo pyktį. Tuo tarpu mąstymas, kuris atsakymą palieka Viešpačiui, virsta, kaip matysime vėliau, *malda,* tai yra šauksmu į Viešpatį, ir tuo būdu pasidaro tinkamas išgelbėti ir aną paklydusios linkmės mąstymą. Štai kodėl Dievas nepaisydamas, kad Jobas Jį šaukė į teismą, padaro jį savo paklydusių draugų užtarėju, paklydusių ne savo teorijoje, bet tame, kad jie šitas teorijas laikė *atsakymais* į egzistencinį Jobo klausimą.

Tarsi norėdamas duoti pavyzdį, Dievas pats savo kalboje kaip tik eina šia *klausimo* linkme. Visa ilga Dievo kalba (36—42 sk.) yra ne kas kita kaip ištisa eilė paklausimų, kuriais Dievas nori išreikšti, iš vienos pusės, egzistencijos paslaptingumą, iš kitos — savo Visagalybę. „Kur tu buvai, kai aš tiesiau žemei pamatus? Atsakyk, jei gali įžvelgti" *(38, 4)*... „Ar tu gali patekti į jūros šaltinius ir vaikščioti marių dugnu? Ar tau yra atviros mirties karalijos durys ir ar tu gali išgąsdinti mirties šešėlių sargus? Ar tu gali apimti akimis žemės plotą?" *(38, 16—18)* ...„Ar tu suriši Plejadų ryšius ir ar atleidi Oriono pančius?" *(38, 31)*... „Ar tu sumedžioji liūtei grobį ir ar nutildai liūtukų geismą?" *(38, 39)*... „Ar tu teiki žirgui jėgos ir ar griaudi jo kanopomis?" *(39, 19)* Atsakymas į visus šiuos klausimus yra labai trumpas: *ne*! Žmogus neperskverbia būties gelmių. Jis nėra jų kūrėjas, todėl ir negali suimti jų į savo mąstymą. Jo mąstymo turinys yra jo egzistencija. Tuo tarpu egzistencija yra būties apsireiškimas žmoguje. Kaip tad galėtų žmogus viena kuria formule šį apsireiškimą išreikšti ir į savo klausimą atsakyti? Nuostabiausia tačiau yra tai, kad Dievas savo kalboje taip pat jokio atsakymo neduoda. Įsijungęs į žmogiškojo ginčo dalyvių eiles, Jis tuo pačiu atsistoja *žmogiškojo* mąstymo plotmėje ir todėl pasilieka tik paklausime. Dievo kalba

kaip tik patvirtina Jobo mąstymo linkmę ir mums atskleidžia egzistencinio mąstymo pobūdį.

Egzistencinis mąstymas esmingai yra paklausimas. Egzistencinis mąstymas yra ontologinis paklausimas patiekiant savo būtį. Statydamas visą eilę klausimų, gindamasis nuo jam primetamos kaltės, šaukdamas Dievą į teismą, Jobas kūrė ne teoriją, bet patiekė ir parodė patį save tokį, koks jis buvo kančios nubūtintas ir paverstas žmonių patyčia. Tai ir buvo jo paklausimas. Jis klausė ne racionaliai ir logiškai, bet egzistencialiai. Jis klausė visu savimi: *pati jo egzistencija virto klausimu,* nes atsidūrė nebūties akivaizdoje. Koks tad atsakymas gali patenkinti šitą ontologinį klausimą? Aišku, *tiktai ontologinis.* Kiekviena racionalinė formulė čia yra bereikšmė. Kiekvienas teorinis atsakymas čia yra bevertis. Mąstydamas egzistencialiai, žmogus klausia ontologiškai, todėl tik ontologinis atsakymas ir gali jį patenkinti. M. Heideggeris teisingai pastebi, kad „kiekvienas klausimas yra ieškojimas. O kiekvienas ieškojimas semia savo kryptį iš ieškomojo" [9]. Kitaip sakant, *klausime jau glūdi atsakymo pobūdis.* Klausdami teorijai, mes laukiame teorinio atsakymo. Klausdami egzistencijai, mes ieškome egzistencinio atsakymo. Iš kančios kilęs mąstymas, apsireiškiąs klausimu, kaip tik vyksta mūsų būčiai, mūsų atstatymui, mums gresiančios nebūties pergalei. Todėl atsakymas kaip tik ir turi būti šios būties statymas ir nebūties grėsmės pergalė. Jis turi būti ontologinis. Štai kodėl Jobas visą laiką purtosi savo draugų atsakymais, nes jo klausimas ir draugų atsakymai stovi visai skirtingose būties plotmėse. Jobas laukia ontologinio atsakymo, nes jis ir klausia ontologiškai. Tuo tarpu draugai duoda jam loginius atsakymus. Gali šitie loginiai atsakymai savyje būti ir teisingi, tačiau nebūties grėsmės ištiktai egzistencijai jie nieko nepadeda. Votimis aptekusiam žmogui reikia pašalinti votis, o ne duoti tegul ir gražiausią traktatą apie kančios prasmę. Mūsų gyvenimo tragika dažniausiai ir yra ta, kad vietoje būties mes pastatome teoriją ir manome jau tuo būdu išsprendę patys save. Nutraukę tylą, Jobo draugai pamiršo, kad jie yra ne filosofų draugija, susiėjusi vieną gražų vakarą pasikalbėti *apie* kančią, bet kančios ištikto žmogaus guodėjai, turį jam pagelbėti pačioje jo būtyje.

[9] Sein und Zeit, 5 p.

Ir vis dėlto Jobo draugų bėgimas į loginę sritį turi nepaprastai gilios prasmės. Jis nėra tik jų nesusipratimo pasėka. Jis yra esminis kiekvieno žmogaus likimas, jeigu tik žmogus panori peržengti klausimo ribą ir duoti atsakymą. *Žmogus gali duoti tiktai loginį, racionalinį, teorinį atsakymą.* Vis tiek, ar klausimas bus pastatytas loginis, ar ontologinis, *žmogaus* atsakymas kiekvienu atveju bus *tiktai* loginis. Žmogus sugeba pastatyti ontologinį *klausimą,* nes jo galioje yra savo būtį *patiekti.* Bet jis nesugeba duoti ontologinio *atsakymo,* nes žmogus nėra savos egzistencijos šaltinis. Jis savo egzistenciją tvarko, tačiau jis jos nekildina pats iš savęs. Anksčiau, kalbėdami apie baimę, užsiminėme, kad baimėje apsireiškia ne tik nebūtis, bet ir kita Valia, kuri mūsų būtį teigia ir tuo būdu ją laiko. Atsidūrę nebūties akivaizdoje, mes bijome. Tačiau *ko* mes bijome? Ne ko nors konkretaus, nes juk nebūtis yra niekas. Grėsmė, mums einanti iš nebūties, neturi savyje nieko pozityvaus. Čia mes negalime su kuo nors susidurti, į ką atsidaužtume ir kas iškreiptų mūsų gyvenimo kelią. Niekas nebūtyje mūsų nelaukia, ir su nieku mes ten negalime susitikti. Mes bijome paprasčiausiai — *nebūti.* Mes bijome *išnykti.* Mes bijome *netekti* to, ką turime. Mes bijome būti paneigti. Tačiau ar šita išnykimo, netekimo ir paneigimo baimė nerodo, kad mes nelaikome savos būties savo rankose? Ar tai nerodo, kad baimė atskleidžia mūsų egzistencijos nepriklausomumą ne tik nuo pasaulio, bet ir nuo mūsų pačių? Baimėje mūsų būtis apsireiškia mums kaip duota, kaip nešama ir laikoma, kuri gali būti mums atimta, gali būti paleista iš kažkieno Kito rankų. Šitos tad galimybės mes kaip tik ir bijome. Nebūties akivaizdoje mes trokštame *būti* ir tuo pačiu trokštame, kad tasai Kitas mūsų būtį teigtų bei neštų ir toliau. Baimėje mums atsiveria ne tik nebūtis, į kurią mes galime nuslysti, bet ir Būtis, kurioje mes laikomės tarsi šakelės vynmedyje. Baimėje žmogus ryškiausiai pajunta, kad jo būtis teka ne iš jo paties, kad ne jis yra savos egzistencijos šaltinis ir autorius. Kitaip baimės jausmas jam būtų nežinomas. Juk jeigu jis pats grįstų savo būtį, galimybė išnykti jam būtų neįmanoma, tuo pačiu būtų neįmanoma ir baimė. Dievas juk nebijo. Tuo tarpu žmogus yra baime perpintas ligi gelmių. Baimė yra atsitiktinės būtybės jausmas, kyląs iš savos egzistencijos pergyvenimo, egzistencijos, kuri *gali* nebūti. *Bijanti būtybė yra nebūtina būtybė, o nebūtina būtybė yra ta,*

kuri būna ne savo, bet Kito Valia. Baimėje šita anojo Kito Valia apsireiškia pačiu radikaliausiu pavidalu. Bet sykiu čia apsireiškia ir mūsų negalia grįsti pačius save. O nebūdamas savos būties grindėjas ir laikytojas, žmogus negali nė duoti atsakymo į savo paties pastatytą egzistencinį klausimą. Juk duoti ontologinį atsakymą reiškia pergalėti atsiveriančią nebūtį ir atstatyti savą apirusią būtį. Bet tai esmėje reiškia kaip tik savęs paties pagrindimą. Tai reiškia galią būti savos būties šaltiniu, kas naikina bet kokį baimės jausmą ir žmogų padaro, heidegeriškai kalbant, nebe būties sargu, bet jos viešpačiu [10]. Štai dėl ko *egzistencijoje atsakymo nėra.* Ir štai dėl ko visi mūsų atsakymai yra tik loginiai, bet niekados ne ontologiniai.

Todėl nors žmogus ir stengiasi pergalėti nebūtį savu mąstymu, tačiau tai jam niekados nepasiseka. Nors jis ir mėgina save sukurti savu žodžiu, tačiau jo žodis niekados nesuskamba nauja būtimi, kaip Dievo Žodis tvėrimo dienomis. *Žmogiškasis mąstymas, susitelkęs aplinkui egzistenciją, yra pasmerktas nepasisekimui, nes jis iš esmės negali duoti atsakymo.* Ir tai nėra atsitiktinis nepasisekimas. Tai nepasisekimas iš esmės. Savu mąstymu žmogus pergalėtų nebūtį ir save iš naujo pagrįstų tik tuo atveju, jeigu pajėgtų teigiamai atsakyti į aukščiau minėtus Dievo klausimus: jeigu jis žinotų, kur jis buvo tada, kai Dievas tiesė žemei pamatus; jeigu jis galėtų valdyti jūrų šaltinius; jeigu pergalėtų mirties karalijos sargus; jeigu tvarkytų žvaigždžių kelius ir paieškotų grobio laukiniams žvėrims. Tačiau taip nėra. Į Dievo klausimus žmogus gali atsakyti tik *neigiamai.* Tuo pačiu jis turi prisipažinti savo egzistenciją turįs iš Kito ir nuo šito Kito priklausomas. Savo mąstymu žmogus nebūties nepergali ir savo žodžiu savos būties nepagrindžia. *Egzistencinis mąstymas yra tik klausimas:* tik savos būties patiekimas šitam nebūties baimėje iškilusiajam ir apsireiškusiajam Kitam, kuris yra pergyvenamas kaip vienintelis būties laikytojas ir jos viešpats. Visa, kas išeina už klausimo ribų, savaime virsta teorija, abstrakcija, logine konstrukcija, ne sykį žavia ir teisinga savyje, tačiau šmėkliškai baisia kenčiančiai egzistencijai, nes neturinčia jėgos atstatyti nubūtintą žmogų. Todėl ir Jobo draugai, pasiryžę duoti atsakymą, savaime peršoko iš ontologinės srities į loginę ir Jobo nepatenkino. Taip šokinėja kiekvienas žmogus. Cirko ark-

[10] Plg. Über den Humanismus, 29 p., Frankfurt a. M., 1949.

liuko likimas yra likimas kiekvieno, kuris mėgina save pagrįsti pats savo mintimi. Žmogiškoji egzistencija nėra *žmogaus* minties įsikūnijimas, kaip, sakysime, bet kuris kultūros kūrinys. Tiesa, žmogus slepia savyje idėją. Žmogus yra idėjos objektyvacija. Tačiau šita idėja yra ne jo. Todėl nė viena žmogiškoji mintis, nė viena žmogiškoji idėja nepajėgia atitiesti pasvirusios žmogiškosios būties, nes ne žmogaus idėja ar mintimi ši būtis yra pagrįsta. Pastanga žmogiškąja mintimi pergalėti nebūtį reiškia norą paversti žmogų kultūros kūriniu kaip mokslo ar meno veikalai, kurie iš tikro yra *žmogiškųjų* idėjų objektyvacijos: šiomis idėjomis pagrįsti ir jomis tesilaiką. Deja, žmogus yra išėjęs ne iš žmogaus rankų. Jis yra ne kultūros kūrinys. Jis stovi visai kitoje plotmėje. Savo būtį jis yra gavęs ne pats iš savęs ir ne iš savo artimo. Todėl nei jo paties, nei jo artimo mintis negali nei jo būties pagrįsti, nei pasvirusios atitiesti. Žmogiškoji būtis laikosi savo šaknimis anojo Kito rankoje.

Šitoje vietoje mums darosi aiški ir Jobo *gailesčio* prasmė. Dievui prabilus ir pastačius visą eilę klausimų, į kuriuos galima tik neigiamai atsakyti, Jobas staiga paregi savo pastangų linkmę ir nutyla. „Aš esu per silpnas. Kaip tai paneigti? Savo ranka užčiaupiu savo burną. Sykį pasakiau ir nebekartosiu; aš kaltinau du kartu; daugiau to nebedarysiu" (*4, 4—5*). Ir kitoje vietoje: „Aš atšaukiu ir apgailėsiu tai pelenuose ir dulkėse" (*42, 6*). Ką čia Jobas atšaukia ir ką jis pasiryžta apgailėti? Be abejo, savo norą bylinėtis su Dievu ir įrodyti Jam savo nekaltumą. Tačiau kas gi buvo esmėje šis noras bylinėtis, jeigu ne slapta pastanga *bylą laimėti* ir kaip tik *šituo laimėjimu* save atstatyti savo būtyje? Iš kurgi šitas laimėjimas būtų kilęs? Aišku, iš paties Jobo. Jobas pats savo mintimi ir savo įrodančiu žodžiu būtų bylą laimėjęs ir savo kančią pergalėjęs. *Noras bylinėtis su Dievu yra noras save susikurti savo paties pastangomis.* Galimas daiktas, kad kaip tik todėl Jobas ne sykį liepia nutilti savo draugams ir paklausyti, ką jis pasakys. Išsakydamas savo liūdesį, išdėstydamas savo įrodymus, jis iš tikro *jau* bylinėjosi su Dievu ir tuo pačiu tikėjosi pergalėti jį ištikusią nebūtį. Bet kai Dievas pastatė jam visą eilę klausimų, atskleidžiančių žmogiškosios būties nepakankamumą sau pačiai, Jobas suprato savo bylos slaptą prometėjišką užmačią, išsižadėjo jos ir pasiryžo ją apgailėti. *Ir šitas gailestis jį išgelbėjo.* Jeigu jis būtų leidęs šiai prometėjiškai užmačiai iš-

kilti pilnon sąmonės šviesos, jis būtų pradėjęs visa jėga teigti savą žodį, būtų jį suracionalinęs, suloginęs, pavertęs jį teorija, kaip tai padarė jo draugai, ir tuo pačiu savaime ir neišvengiamai peršokęs iš ontologinės srities į loginę. Galimas daiktas, kad šiandien mes stebėtumėmės jo šita teorija, kaip stebimės daugybe kitų atsakymų į kančios klausimą. Tačiau ji nebūtų išvadavusi paties Jobo iš gresiančios nebūties. Kančios ir toliau graužiamas, jis būtų vis labiau slinkęs į nebūtį, vis labiau jautęs savo žlugimą, kol galop mirtis būtų jį išvadavusi iš jo kančios ir baimės. Bet Jobas laiku suprato savo bylos pavojingumą ir teisingai ją paneigė. Savo gailesčiu jis išgrynino savo mintį ir ją apvalė nuo vylingo pasitikėjimo ja pačia.

Gailesčiu Jobas taip pat galutinai ir tikrai pastatė savo egzistencijos klausimą. Jau minėjome, kad statyti ontologinį klausimą reiškia patiekti savo būtį parodant ją tokią, kokia ji yra: nubūtintą ir pasvirusią. Tačiau kol žmogus slapta tikisi savo būtį atstatyti *savomis* pastangomis, tol jis jos tikrai ir galutinai nepatiekia. Prometėjiškos užmačios dėka jis pasilaiko savo egzistencijos dalį, tarsi ją paslėpdamas nuo anojo Kito. Jis ją pridengia savo paties šešėliu ir todėl visos neparodo. Tuo pačiu ir anas didysis egzistencijos klausimas lieka nepastatytas visa savo plotme ir gelme. Ir tik tada, kai žmogus *gailisi*, vadinasi, kai jis išsižada savo prometėjiškų užmačių, kai jis paneigia savo norą atsistoti ant savo paties pagrindo, tik tada jis nuželia aną šešėlį ir patiekia *visą* savo egzistenciją be jokių nuslėpimų ar nutylėjimų. Tik tada ir egzistencinis klausimas esti pastatomas tikra prasme. *Gailestis todėl yra giliausias egzistencinio klausimo aktas*, grindžiamasis aktas, be kurio žūsta kiekviena žmogiškoji būtis. Be gailesčio negalima tikrai ir giliai prisipažinti, kad žmogiškoji būtis yra Kito nešama, ir tuo pačiu negalima jos pateikti galutinėje jos visumoje; kitaip sakant, negalima pastatyti ontologinio klausimo. O nepastačius klausimo, negalima sulaukti nė atsakymo. Jeigu Jobas atsakymo sulaukė, tai tik todėl, kad jis gailėjosi ir tuo pačiu tinkamai savo klausimą pastatė bei pagrindė. Su jo žodžiais: „Aš noriu Tavęs šauktis, o Tu pamokyk mane" (*42, 4*) jo noras bylinėtis su Dievu galutinai sudužo; prometėjišką jo egzistenciją dengusi uždanga trūko, ir Jobo būtis atsistojo Viešpaties akivaizdoje visu savo bejėgiškumu. Jobo klausimas buvo pastatytas, todėl ir atsakytas. Posūkis yra labai radikalus. Jobas ir pirmiau

buvo kreipęsis į Dievą. Tačiau šio kreipinio dvasia buvo skirtinga: „Pašauk mane, o aš Tau atsakysiu",— sako Jobas Dievui. Bet čia pat prometėjiška užmačia jam pakužda šių žodžių atitaisymą: „Arba aš kalbėsiu, o Tu atsakyk man" (*13, 22*). Po šitokio kreipinio, kaip matysime vėliau, palygindami Jobą su Adomo Mickevičiaus „Vėlinių" Konradu, Dievas neatsako. *Kol žmogus kalba, Dievas tyli.* Dievas atsako tik tada, kai žmogus užgniaužia savo burną, kai atšaukia savo kalbas ir dėl jų gailisi. Dievo atsakymas visados atsiremia į žmogaus klausimą, nes šis atsakymas yra ne teorija, bet būtis. Reikia tad, kad žmogus Dievą paklaustų, vadinasi, patiektų savo būtį tokią, kokią jis ją yra gavęs iš Jo rankų. Savo gailesčiu Jobas Dievą galutinai paklausė, ir todėl Dievas atsakė. Jobo gailestis parodė, kad egzistencijoje atsakymo nėra. Egzistencija yra tik klausimas, atvertas Viešpaties akyse.

4. TRANSCENDENCIJOS ATSAKYMAS

Koks tad yra egzistencinio mąstymo galas? Skepticizmas? Nusivylimas ir nežinia? Anaiptol! Skeptikas ir egzistencinis mąstytojas ne tik kad nestovi toje pačioje plotmėje, bet yra tiesiog priešingi vienas kitam. Skeptikas priklauso teorinių mąstytojų grupei. Jis nėra tasai, kuris atsakymo neduoda. Atvirkščiai, skeptikas atsakymą duoda ir abstrakčia savo formule „nieko negalima pažinti" savo mąstymą kaip tik užsklendžia. Skepticizmas visados pasilieka loginio mąstymo srityje ir todėl asmeninės egzistencijos paliesti nesugeba. Pačia savo esme jis yra tiktai teorija. Skeptiko nusivylimas kyla iš jo pastangų suimti egzistenciją į loginę formulę. Bet kadangi egzistencija į jokią abstrakčią formulę yra nesuimama, kadangi ji, kaip sakoma, padalinta iš proto niekados nėra be liekanos, todėl skeptikas, nepajėgdamas šitos liekanos loginiu būdu išreikšti, numoja ranka į visas ankstesnes pastangas ir paskelbia, kad nieko negalima pažinti. Tačiau šitas jo mostas taip pat yra *atsakymas.* Jis taip lygiai uždaro žmogaus mąstymą, kaip ir bet kuri kita loginė formulė. Skepticizmas, kaip ir bet kuri kita teorija, priklauso *uždarajam* mąstymui. Jis pasiekia savo pabaigą loginės formulės pavidalu. Tiesa, šita jo formulė yra negatyvi. Bet ji yra *pabaiga,* mąstymą uždaranti be žvilgio tolyn.

Tuo tarpu egzistencinio mąstymo nepasisekimas yra visai kitos prasmės. Būdamas esmingai *klausimas*, šitas mąstymas niekados neužsisklendžia. Juk klausimo esmė ir yra jo *atvirumas*. Skeptikas klausimo nestato, nes, negalėdamas gauti atsakymo iš savo minties arba visus atsakymus laikydamas vienodais, jis neranda prasmės klausti. Tuo tarpu egzistencinis mąstytojas kaip tik klausia. Jis klausia visu savimi; jis klausia patiekdamas savo būtį. Todėl jo klausimas pralaužia loginio mąstymo sienas, kuriose daužosi uždarytas skeptikas. Egzistencinis klausimas, kaip matėme, virsta ontologiniu, pačios būties — ne tiktai grynos minties — klausimu. Tiesa, atsakymo savoje egzistencijoje jis neranda. Bet ne todėl, kad principialiai atsakymo galimybę paneigtų, kaip tai daro skeptikas, o todėl, kad šis atsakymas *taip pat* turi būti ontologinis, vadinasi, apsireiškiąs *nauja* būtimi, kurios egzistencinis mąstytojas kaip tik ir ieško. Todėl egzistencinis mąstymas prieina prie žmogiškosios būties ribos ir sustoja. Neduodamas jokio loginio atsakymo, jis savęs neužsklendžia, pasilikdamas atviras ir šiame atvirume kaip tik pasiruošęs atsakymą priimti. Egzistencinis mąstymas nepasibaigia, bet tiktai sustoja, tiktai padaro pertrauką, tiktai dairosi, ar kas nors Kitas jam atsakymo neduos. Atsakymo reikalas yra ontologinis. Egzistenciškai mąstydamas, žmogus pastato ontologinį klausimą, kuris reiškia jo norą bei pastangas išsklaidyti ištikusią nebūties tamsą ir iš naujo atstatyti nubūtintą egzistenciją. Iš atsakymo todėl turi ateiti nauja šviesa ir nauja būtis. Todėl egzistencinis mąstytojas, nors pats atsakymo ir negali duoti, nenumoja ranka į savo pastangas kaip skeptikas, bet *laukia* ir yra pasiruošęs atsakymą priimti, nes juk nuo šito atsakymo priklauso tolimesnė jo egzistencija. Nuo jo priklauso, ar žmogaus būtis atsities, ar ir toliau slinks į nebūtį ir visiškai žlugs. Todėl riba mąstymui niekados nėra galas. Riba čia yra tik sustojimas, pasiruošimas ir laukimas. Priėjusi ribą, žmogaus egzistencija atsiskleidžia.

Šitoje vietoje mes kaip tik ir užčiuopiame *pirmąjį* egzistencijos ryšį su transcendencija arba, paprasčiau kalbant, *žmogaus ryšį su Dievu*. Kam gi žmogiškoji egzistencija, priėjusi savo ribą, pasidaro atvira ir atsiskleidusi? Ne kam kitam kaip tam, kas jau yra nebe egzistencija, kas jau yra anapus egzistencijos. O tai, kas yra anapus egzistencijos, yra *transcendencija* arba *Dievas*. Vadinasi, *egzis-*

tencija atsiskleidžia transcendencijai; žmogus atsiskleidžia Dievui. Pasiekęs savo būties ribą kraštinėje situacijoje ir patiekęs savo būtį kaip vieną didžiulį klausimą, žmogus sustoja, pasiruošia ir laukia Dievo žodžio. Jis laukia atsakymo iš anapus. Be šito atsakymo egzistencija pasiliktų neatbaigta, ir jos klausimas būtų be prasmės, nes egzistencijoje, kaip matėme, atsakymo nėra. Atsakymas, kuris turi egzistenciją nušviesti ir ją iš naujo įbūtinti, glūdi anapus josios: jis glūdi transcendencijoje. Bet juk šitas atsakymas yra pagrindas tolimesnei žmogaus būčiai. Juk jis yra tasai kūrybinis žodis, tasai *fiat,* kuriuo egzistencija turi įgyti naujos būties ir naujos prasmės. Tuo būdu transcendencija virsta kuriamąja egzistencijos jėga ir grindžiamuoju jos veiksniu. Duodama atsakymą, transcendencija iš naujo egzistenciją pagrindžia. Dievas pergali žmogui gresiančią nebūtį, išsklaido jį užklupusią tamsą ir pasvirusią būtį vėl atitiesia. Dėl to kai tik žmogus pradeda egzistenciškai mąstyti, jis jau pradeda eiti keliu, kuris jį veda į anapus. *Visas egzistencijos kelias yra kelias į transcendenciją.* Pati mūsų būtis mus veda už savo ribos, į anapus, į transcendenciją, nes, būdama klausimas, ji savaime ieškosi atsakymo, kuris glūdi Dievuje. Egzistencijos atvirumas yra atvirumas transcendencijai. *Egzistencija yra taip susijusi su transcendencija, kaip klausimas su atsakymu.* Žmogus yra vienas didelis klausimas visoje savo būtyje. Bet šio klausimo atsakymas yra Dievas, ir tik tada žmogus *tikrai* egzistuoja, kai jis yra atsakytas. Kitaip tariant, kai jis savo atvirumu yra įėmęs Dievą į save.

Jobas gerai suprato šitą esminį žmogaus ryšį su transcendencija ir todėl visą laiką kalbėjo tiktai Dievui. Į Dievą jis kreipėsi klausdamas, kuo jis nusidėjo (*7, 20*); Dievui išsakė savo kančią, Jo nebijodamas (*9, 35*); į Dievą jis kreipė visą savo skundą ir liūdesį (*13, 13*); Jo šaukėsi jis kaip liudytojo savo nekaltumui (*16, 19—22*). Savo mąstymu Jobas norėjo pažinti savą būtį, norėjo susivokti savame likime. Tačiau jam buvo aišku, kad *šį pažinimą* jis gali rasti tik anapus, kad nei gamtoje, nei kultūroje jo nėra. Iš žemės gyslų žmogus ima sidabrą ir auksą; iš rūdos pasigamina geležį; kalnuose įsirengia akmenų laužyklas; uolose iškala vandeniui kelius ir gamtines paslaptis iškelia į dienos šviesą (*28, 1—11*). „Bet išmintis, kur ji yra randama ir kur yra pažinimo tėvynė? Jos apsišarvavimo žmogus nepažino ir gyvųjų žemėje jos nerado.

Bedugnė sakė: „Manyje jos nėra", ir jūra atsiliepė: „Ir man ji yra nepasiekiama" (*28, 12—14*). Gamtinis pasaulis su savo turtingumu, įvairumu ir paslaptingumu šio egzistencinio pažinimo neduoda. Jis neatsako į asmeninio likimo klausimą ir jo neišsprendžia. Žmogus gali gilintis į gamtos pasaulį kiek pajėgdamas; gali visas jo paslaptis iškelti dienos švieson, tačiau pats savęs ten jis neras. Gamtinėse bedugnėse egzistencijos problemos nėra, ir jūrų gelmėms ji yra nepasiekiama. Gamta nėra šio pažinimo tėvynė. Bet tas pat yra ir su žmogaus rankų darbais. Ir juose egzistencijos problema nėra atsakoma. Išmintis „už gryną auksą negaunama, ir sidabras nėra jos pardavimo kaina. Ji nesveriama aukso dirbiniais iš Ofyro ir brangiais akmenimis bei safyrais. Jos nepagamins nei auksas, nei stiklas, nei įrankiai iš gryno aukso" (*28, 15—17*). Kultūros kūrinių pasaulis taip pat nėra egzistencinio pažinimo šaltinis. Todėl Jobas pakartodamas kelia klausimą: „Iš kur tada ateina išmintis ir kur yra pažinimo tėvynė?" (*28, 20*). Jokiuose žemės padaruose, vis tiek ar jie būtų gamtiniai, ar kultūriniai, jos nėra. „Ji prisidengia nuo gyvųjų akių ir pasislepia nuo dangaus paukščių" (*28, 21*). Bet štai iš mirusiųjų šalies ateina gandas, kuris nurodo pažinimo tėvynę: *ji yra Dievuje* (*28, 22—23*). Kurdamas būtį, sverdamas vėjo svorį, matuodamas vandenis, tiesdamas griaustiniui kelią, Dievas išmintį „paregėjo ir paskelbė, įkūrė ir pagrindė" (*28, 25—27*). Dievas tad yra pažinimo autorius ir jo šaltinis. Jame laikosi mūsų pastatyti klausimai savo atsakymais. Todėl jeigu žmogus gali pažinti savo egzistenciją, tai tik dalyvaudamas Dievuje. *Egzistencinis pažinimas esmingai yra dalyvavimas transcendencijoje.* Įsijungęs į Jobo bei jo draugų pokalbį, Dievas klausia: „Kas įdiegė išmintį (žmogaus) viduje?" (*38, 36*). Atsakymas yra tik vienas: *Jis Pats.* Žmogaus turimas savos būties pažinimas ateina jam iš anapus. Iš savo egzistencijos žmogus pastato tik klausimą. Atsakymą jis jau gauna iš transcendencijos. Dievas susisiekia su žmogaus būtimi ir ją nušviečia jos mįslingume. Mūsų būtis pasidaro mums perregima tik Viešpaties šviesoje. *Egzistencinis pažinimas yra particìpacinis kūrinio aktas transcendencijoje.*

Egzistencinis tad mąstymas, kaip matome, pasiekia savo atbaigą ir prieina prie pažinimo tik ryšium su transcendencija. Čia yra jo pasisekimo, bet sykiu ir grėsmės šaknys. Egzistencinis mąstymas, paimtas pats savyje ir

atitrauktas nuo transcendencijos, kaip jį regime šiandieninėje egzistencinėje filosofijoje, yra beviltiškas, nes egzistencijoje atsakymo jis rasti negali. Jis gali tik *paklausti*. Panorėjęs pats duoti atsakymą, jis atsidaužia į *abstrakčią* formulę ir savo paties pastatyto *ontologinio* klausimo neišsprendžia. Mėginimas atsiremti į pačią egzistenciją yra neįmanomas, nes egzistencija nesilaiko savimi: *ji laikosi Kitu*. Tai yra pagrindinis mūsų pergyvenimas, kurį mes patiriame baimėje. Todėl nepasisekimas, galutinis ir neatšaukiamas nepasisekimas lydi kiekvieną egzistenciją, kuri, priėjusi savo ribą, vis dėlto ieško pagrindo savyje ir pasilieka viena su savimi, savo valia uždarydama ontinį savo būties atvirumą. *Egzistencija*,— kartojame,— *yra tiktai klausimas*. Jis nurodo į atsakymą. Taip! Bet reikia peržengti — *transcendere* — klausimo plotmę, kad į atsakymo sritį patektume. Todėl kas šito žingsnio nepadaro, tas pasilieka amžinai klausimo plotmėje ir paregi galutinį savo pastangų nepasisekimą. Tačiau egzistencinis mąstymas, kuris supranta klausiamąjį savo pobūdį, savo atvirumo neužsklendžia, peržengia klausimo plotmę, pasiekia transcendenciją ir tuo pačiu pergali nepasisekimo grėsmę, gaudamas atsakymą iš anapus ir tuo būdu įprasmindamas savo klausimą.

Štai kodėl Jobas, nors pats atsakymo ir neduoda ir savo draugų formulių nepriima, tačiau nenusimena, nes jaučia, kad atsakymas ne jam priklauso, kad jis ateis iš anapus, iš Viešpaties, kuris yra išminties šaltinis ir pažinimo tėvynė. Jobo pasitikėjimas Dievu yra nuostabus. „Nors Jis mane ir užmuštų, aš vis tiek Jo lauksiu" (*13, 15*),— sako Jobas žinodamas, kad šitas laukimas giliausioje savo esmėje yra naujos būties laukimas. Sustojęs prie buvimo ribos, Jobas žiūri į anapus ir iš ten laukia savo išsigelbėjimo, nes šiapus išsigelbėjimo nėra. Dievas laiko Jobą jo būtyje. Jis gali jį užmušti. Bet Jis taip pat bus jam ir išganymas (*13, 16*). Bet kadangi šitas išganymas yra vienintelis Jobo troškimas, kadangi visas jo mąstymas yra susitelkęs aplinkui naujos būties pagrindimą ir išsivadavimą iš nebūties grėsmės, todėl nusikreipimas į transcendenciją Jobui darosi savaimingas ir būtinas, nepaisant kad ši transcendencija būtų ir baisi, apsireikšdama žmogui, kaip matysime vėliau, savo elementariniu galybiškumu. Kiekvienas žmogus, kuris mąsto ne teorijai, bet *savam asmeniniam likimui*, savaime peržengia egzistenciją ir susiduria su transcendencija, nes į ją veda pati

šio mąstymo esmė: *rasti ontologinį atsakymą savam ontologiniam klausimui.* Jeigu dabartinės egzistencinės filosofijos kai kurie atstovai ligi transcendencijos vis dėlto nenueina, tai tik todėl, kad ne vienas iš jų mąsto ne savam likimui pagrįsti, bet teorijai sukurti. Jiems rūpi ne jų pačių egzistencija, bet nauja filosofija. Jobas sako: *„Aš mąstau"*. Šioje asmeninio mąstymo plotmėje pasiliko dar ir Kierkegaardas. Tuo tarpu mūsų dienų egzistencininkai jau sako: *„Aš mąsto, Aš filosofuoja"*. Skirtumas yra labai radikalus. Tasai *Aš,* kuris gauna trečiojo asmens veiksmažodį, jau nebėra *mano* Aš. Jis jau yra abstraktus Aš. Jis jau yra man objektas, kurį aš svarstau ir nagrinėju, *kaip* jis mąsto, *kaip* jis kenčia, *kaip* jis miršta. O mirti ir filosofuoti apie mirtį yra du, rodos, labai skirtingi dalykai. Jobas ir daugybė kitų filosofijos istorijoje nežinomų mąstytojų *patys* mąstė ir *patys* kentė. Todėl jie buvo tikri *egzistenciniai* mąstytojai, nors jų šiuo vardu niekas ir nevadino. Tuo tarpu dabarties egzistencininkai prisiėmę vardą pametė esmę, nes įsijungė į abstrakčių mąstytojų eiles, statydami ne ontologinius *savo pačių būties* klausimus, bet loginius teorijos klausimus ir todėl duodami atsakymus patys iš savęs. Čia tad ir yra pagrindas, kodėl transcendencijos problema dabarties egzistencinėje filosofijoje yra tokia tamsi. Abstraktus mąstymas dažniausiai transcendencijos nepasiekia, nes į ją jis ir neina. Tuo tarpu tikras egzistencinis mąstymas, nesuterštas teoriniais rūpesčiais, transcendenciją visados pasiekia, nes jis siekia ontologinio atsakymo, kitaip tariant, siekia Dievo. Jobui nerūpėjo jokia teorija. Jam rūpėjo tik jo paties likimas. Todėl jo mąstymas pasiliko grynai egzistencinis, atviras, neuždarytas jokia abstrakčia formule, todėl peržengė egzistenciją ir susidūrė su transcendencija. Dievo pasirodymas ir prabilimas besiginčijantiems Jobui ir jo draugams yra simbolinė šio susidūrimo išraiška. *Tikras egzistencinis mąstymas yra visados mąstymas transcendencijos akivaizdoje.*

Tinkamai pastatyto ontologinio klausimo ir visiškai patiektos būties atžvilgiu transcendencija nepasilieka nebyli: *ji atsako.* Dievas atsiliepia į žmogaus šauksmą ir jį išvaduoja. „Jahvė atstatė Jobo likimą ir dvigubai padidino visa, ką šis buvo turėjęs" (*42, 10*). Jobas vėl buvo priimtas į savųjų bendruomenę, vėl įsigijo turto; jam vėl gimė sūnų ir dukterų; jis gyveno labai ilgai ir „mirė senas bei prisisotinęs amžiumi" (*42, 11—16*). Tai buvo trans-

cendencijos atsakymas į nubūtinto žmogaus klausimą. Bet šitas atsakymas yra labai savotiškas. Kančia nubūtino Jobą, ir šis šaukėsi Viešpaties, kad išgelbėtų svyrančią jo egzistenciją. Tačiau ar šis išgelbėjimas buvo tik Jobo atstatymas į senąją būseną? Ar Dievas, ištraukęs žmogų iš nebūties upės, išneša jį į tą patį krantą? Jobo knygos autorius pastebi, kad Dievas *„dvigubai padidino* visa", ką Jobas buvo turėjęs. Ar tai buvo tik atlygis už Jobo kančias? Ar šitame dvigubame neglūdi mintis, kad *transcendencijos atstatytoji būtis visados yra pilnesnė už senąją?* Jobui buvo grąžinta ne tik tai, ką jis anksčiau turėjo, bet dar buvo ir *pridėta.* Ir šitas priedas, šitas gavimas dvigubai nėra tik moralinė atlygio idėja, bet gili metafizinė mintis, kuri mums atskleidžia transcendencijos atsakymo pobūdį.

Didįjį Šeštadienį velykinės žvakės šventinimo apeigose Bažnyčia „Exultet" giesmėje kartoja šv. Augustino žodžius: „O felix culpa!" — „O laimingoji kaltė!" Kaltės žodžiu Bažnyčia čia supranta aną pirmykštę Adomo nuodėmę, dėl kurios visa žmonija pateko į savotišką egzistenciją, nuodėmingą egzistenciją, iš kurios ją išvadavo Jėzus Kristus. Sunkus ir vargingas istorinės žmonijos likimas, kurį ji nešė tūkstančius metų ir kurio pasėkos yra pasilikusios ir dabar, buvo primestas jai ne kieno nors kito iš viršaus, bet kilo iš jos pačios laisvos valios ir laisvo apsisprendimo nepaklausyti Viešpaties įsakymo ir eiti *savu* keliu. Žmonijos kančia, susijusi su jos kalte, anaiptol nebuvo tos pačios kilmės, kaip ir Jobo kentėjimai. Jobas buvo ištiktas aukštesnės galybės. Jis buvo objektas. Jis buvo rungtynių kaina tarp Dievo ir velnio. Todėl jis pagrįstai nepriėmė Elifazo tezės, esą jis kenčiąs už *savo* nusikaltimus. Tačiau šita Elifazo tezė visa savo pilnatve tinka žmonijai. Žmonija iš tikro kenčia už savo nusikaltimus. Jos kančia jai yra bausmė, kilusi ne iš viršaus, bet iš jos pačios. Ir vis dėlto Bažnyčia, nepaisydama žmonijos atsakingumo už savo likimą, taria džiaugsmingu balsu „laimingos kaltės" žodį. Kuo gi šita kaltė yra laiminga? Ar tuo, kad užtraukė žmonijai baisų likimą? Anaiptol! *Ji yra laiminga ne savu puolimu, bet Viešpaties atpirkimu.* Dievas savo Sūnaus Jėzaus Kristaus mirtimi ir prisikėlimu atstatė kaltės nubūtintą žmonijos egzistenciją. Jis išvadavo ją iš mirties paunksmės, kurioje ji sėdėjo tūkstančius metų. Tačiau ar tai reiškia, kad Dievas atstatė tik tai, kas buvo prieš kaltę? Visai ne! *Atpirktasis*

žmogus yra pilnesnis už žmogų prieš puolimą. Atpirkimas įvedė žmoniją į tobulesnę būseną, negu ji buvo nenusidėjusi. Tai yra bendras Krikščionybės įsitikinimas. Visa puolusi žmonija vaitojo ir laukė Išganytojo. Visa ji buvo skausmingas klausimas Dievo akivaizdoje. Ir Dievas atsakė. Jis siuntė Amžinąjį Logą, kuris susijungė su žmogiškąja prigimtimi, prisiėmė žmonijos likimą, jį iškentė savo mirtyje, pergalėjo savo prisikėlimus ir tuo būdu išvadavo iš nebūties grėsmės, nes nuodėmė, kaip jau šv. Augustinas pastebėjo, yra paslinkimas į nebūtį: „*inclinatio ad nihilum*". *Jėzus Kristus yra Dievo atsakymas puolusiajai žmonijai.* Bet šitas atsakymas yra toks nuostabus ir Jo įvykdytas žygis yra toks didingas, kad jis toli gražu pralenkia nekalto rojinio žmogaus būseną, pripildydamas žmogaus būtybę tokiomis malonėmis ir sujungdamas ją taip ankštai su Dievu, kaip niekados. Štai dėl ko Bažnyčia ir vadina aną pirmykštę kaltę laiminga, nes ji „pelnė tokį didį Atpirkėją"—„quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem" („Exultet"). Žmonijos kaltė buvo proga Dievui duoti žmonijai naują būtį, ją iš naujo pagrįsti ir pakelti aukštyn. Atpirkimo žygis yra naujas sukūrimas: *creatio nova* — ne tik moraline, bet ir ontologine prasme, nes nuodėmė taip pat yra ne tik moralinis, bet ir ontologinis aktas.

Ši naujos, pilnesnės ir tobulesnės būties mintis glūdi ir Jobo knygoje, kurios autorius leidžia Dievui Jobą apdovanoti dvigubai. Tiesa, ši mintis čia yra išreikšta dar labai primityviai, dar labai konkrečiais, pasakytume, net ekonominiais vaizdais: dvigubu avių, kupranugarių, galvijų ir asilių skaičiumi (*42, 12*). Tačiau šitie nomadinės tautos vaizdai mums nė kiek nekliudo įžvelgti, kad *transcendencijos atsakymas savo pilnatve visados pralenkia egzistencijos klausimą.* Dievas atsako daugiau, negu žmogus klausia. Dievas atitiesia labiau, negu žmogus pasvyra. Todėl laiminga yra ne tik kaltė. Laiminga yra kiekviena kraštinė situacija, kuri nubūtina žmogų, nes nauja, iš transcendencijos gautoji būtis jau yra aukštesnė negu seniau turėtoji. Laiminga yra ir kaltė, ir kančia, ir kova, ir galop mirtis, nes visos jos pastato žmogų Dievo akivaizdoje. Jos visos atskleidžia transcendencijai jo egzistenciją. Jos visos žmogų atveria Dievui, kuris jį pripildo nauja šviesa, nauju turiniu, nauja galia. Šias situacijas pergalėjęs, žmogus jau yra *naujas žmogus,* naujas Viešpaties kūrinys, gyvenąs nebe tiek savimi, kiek anuo gau-

tuoju transcendentiniu turiniu. Todėl kraštinės situacijos pačios savimi, objektyviai jas svarstant, yra *tikriausi keliai į Dievą*, tikresni negu tradiciniai keliai, pasilieką teorijos plotmėje. Atvesdamos žmogų prie jo būties ribos, jos tuo pačiu jį atveda ir prie transcendencijos, nes leidžia žmogui pajusti, kad jo egzistencija yra laikoma ne jo paties, bet Kito, kuris yra būties atrama ir pagrindas. Gavęs iš šitojo Kito atsakymą ir juo iš naujo pagrindęs savo būtį, žmogus savaime esti pakeliamas aukštyn, nes juk ir pats atsakymas yra *transcendentinis*, vadinasi, peržengęs egzistenciją: iš Dievo kilęs ir į Dievą vedąs. Transcendencijos tad atsakymas yra visados žmogaus išaukštinimas. Jeigu žmogus yra nuostabus jau pačioje savo egzistencijoje, tai dar nuostabesnis jis pasidaro tada, kai ši egzistencija, virtusi klausimu, esti Dievo atsakoma. Mišių metu Bažnyčia, maišydama vyną su vandeniu, kalba maldą, kurioje kreipiamasi į Viešpatį, kuris žmogaus substancijos kilnumą nuostabiai sukūrė ir dar nuostabiau atstatė: „mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti". Transcendencijos atsakymas pralenkia visus žmogaus lūkesčius, nes jis kyla iš jos kaip iš Meilės.

Ir vis dėlto ne kiekvienas egzistencijos paklausimas yra transcendencijos atsakomas. Jau buvome sakę, kad Jobas savo klausimą tinkamai pastatė tik tada, kai atšaukė savo norą bylinėtis su Dievu ir pažadėjo jį apgailėti dulkėse ir pelenuose. Kitaip sakant, *egzistencinis klausimas esti tinkamai pastatomas tik tada, kai egzistencija visa savo gelme atsiveria transcendencijai, nepasilikdama nieko sau ir nė jokiu atžvilgiu į save neatsiremdama.* Tiktai tokiu atveju transcendencija atsako. Tiktai tokiu atveju žmogus esti Dievo išgelbstimas iš jį ištikusios nebūties. O kol žmogus būna atsivėręs Dievui tik iš dalies, kol jis tebesitiki savo minties galia atstatyti pasvirusią savo būtį, tol jo statomas klausimas pasilieka daugiau ar mažiau abstraktus ir jo kreipimasis į Dievą — netikras; tol ir transcendencija tokiu atveju yra nebyli. Koks yra skirtumas tarp šių dviejų žmogaus nuotaikų ir tarp šių dviejų jo statomų klausimų, ryškiai parodo Adomo Mickevičiaus „Vėlinių" Konradas, kuris nepaprastai intensyviai kreipiasi į Dievą, tačiau *jokio* atsakymo negauna. Konrado šauksmas sudūžta į Viešpaties begalinę tylą.

Konradas yra poetas. Jis dainuoja, tačiau ne žmonėms, bet pats sau: „Kam man žmonės? — sako jis, pasilikęs vienas kalėjimo celėje.— Lyg jiems aš dainuoju...

Tas nelaimingas, kur žmonėms dainuoja" [1]. Savo giesmę, tąją antpasaulinę žvaigždę, jis kreipia į Dievą ir į gamtą: „Klausykis, Dieve, ir tu, gamta, klausykis. Štai jūsų verti garsai, jūsų verta daina. Aš — jos milžinas" (*ibid.*). Ir šitas milžinas, šitas giesmės kūrėjas apvaldo savo žygiais visą pasaulį. Jis suka žvaigždes savo dvasia (*ibid.*); žvilgteli į kometą visa sielos galia, ir kometa sustoja (86 p.); dirsteli į paukščius, „sparnais perskrodžiančius erdves", ir šie pasijunta tarsi kilposna įkliuvę (*ibid.*). Medžiaginis ir gyvybinis pasaulis pasiduoda kūrėjo galiai. Tik vienas vienintelis padaras išsprunka iš kūrėjo poeto žinios, būtent *žmogus*. „Tiktai žmonės nuodėmingi, menki, bet nemirtingi, nei jie man tarnauja, nei manęs jie pažįsta" (86 p.). O Konradas nori vis dėlto valdyti ir žmones. Jis nori, kad ir jie būtų objektas jo kūrybai. „Tą valdžią, kurią gamtai turiu, turiu turėti ir sieloms; kaip paukščius aš valdau, suku žvaigždes, taip ir artimus turiu valdyti" (*ibid.*). Deja, šitos sielų valdžios Konradas savyje nejaučia. Nebūdama žmogiškosios kūrybos padaras, žmogaus siela negali būti kito valdoma, kaip yra valdomas medžiaginis ar gyvybinis pasaulis. Poetas negali su žmogumi elgtis taip, tarsi jis būtų „lyg mintys ir žodžiai", iš kurių „giesmių giesmės pinas" (*ibid.*).

Šitoje tad vietoje Konradas ir kreipiasi į Dievą. Iš jo jis nori gauti šios sielų valdžios. „Duok man sieloms valdžią",—maldauja Konradas (86 p.). „Duok man ją arba bent kelią parodyk... Geidžiu valdžios, kokią Pats turi; geidžiu sielas valdyti, kaip Pats jas valdai" (87 p.). Kreipimasis yra visiškai nuoseklus. Jeigu Dievas yra žmogaus būties Kūrėjas ir jos Palaikytojas, tai Jis yra vienintelis, kuris gali žmogų valdyti, kaip poetas valdo savo mintis ir žodžius. *Žmogus yra Dievo ištartas žodis*, Dievo įkūnyta mintis, todėl nuo Jo ir priklausoma visa savo esme. Norėdamas tad šitas dieviškąsias įsikūnijusias mintis valdyti ir jas pinti į savo giesmę, Konradas gali kreiptis *tik* į Dievą, nes tik iš Jo vieno jis gali gauti šitokią galią. Žmoguje jos nėra. Tai Konradas jaučia labai gerai. Todėl jis iš tikro į Dievą ir kreipiasi.

Bet Dievas tyli. Nepaisydamas Konrado maldavimų, pakartotinių priekaištų ir net grasinimų sukrėsti visą santvarką, Viešpats neatsiliepia į Konrado balsą ir neatsako į jo klausimą. Konradas visaip mėgina prie Dievo prieiti.

[1] Cit. *M. Biržiška.* Iš Adomo Mickevičiaus raštų, 82 p., Kaunas, 1927.

Jis pažada šią galią panaudoti žmonių gerovei, užtraukdamas laimės giesmę (86 p.). Jis priekaištauja Dievui, kad šis širdis palieka amžiname varge, patenkindamas tiktai protą (87 p.). Jis galop grasina pastebėdamas, kad „jausmas sudegins tai, ko mintis neįstengs sulaužyt" (90 p.). Tačiau Dievas tyli. Kodėl? Kodėl Dievas, išklausęs Jobą ir net dvigubai jam grąžinęs to, ką jis buvo anksčiau turėjęs, yra toks nebylus Konrado atveju? Atsakymą mums duoda pats Konradas, atskleisdamas savęs, kaip kūrėjo, pergyvenimą. Konradas jaučia turįs savyje nepaprastą kūrybos galią, kuri „ne nuo žmogaus priklauso" (85 p.). Šios galios jis negavo nei iš rojaus medžio „pažint, kas gera ir kas pikta", nei iš knyginių pasakojimų, „nei iš uždavinių sprendimo, nei iš burtininkų būrimo" (85 p.). Iš kur tad yra ši galia? Konradas atsako: „Esu kūrėjas gimęs. Iš ten kilo mano jėgos, iš kur ir tavosios pas Tave atėjo... Turi, nustoti nebijai; aš irgi nebijau" (35 p.). Vadinasi, *kūrybinių Konrado galių šaltinis yra jis pats.* Jis jas semia iš ten pat, iš kur ir Dievas, o Dievas jas semia pats iš savęs. Taip ir Konradas. Jis yra kūrėjas gimęs, jis paprastai *turi* kūrybinę galią ir nebijo jos prarasti, nes jos versmė yra jis pats. Būdamas nemirtingas ir pats „aukštasis žemės jausmininkas" (87 p.), jis tuo pačiu nešiojasi savyje ir nežlungančią kūrybos jėgą. Tačiau jeigu taip, kokios prasmės tada turi jo kreipimasis į Dievą? Tiesa, ši Konrado galia nėra visuotinė. Ji neliečia žmogiškosios sielos. Todėl Konradas ir prašo Dievą suteikti jam šios sielų valdžios. Tačiau ką gi reiškia ši *spraga* anoje kūrybinėje nemirtingoje ir nežlungančioje galioje? Ar ji nerodo šios galios reliatyvumo? Ar ji nerodo, kad Konradui jo galia kyla anaiptol ne iš jo paties; kad Dievo kūrybiškumas ir žmogaus anaiptol nestovi toje pačioje plotmėje? Ką gi reiškia Konrado negalia pačiam užsitaisyti aną spragą savo kūrybiniame pajėgume? Kodėl gi jis neįstengia žmonių taip valdyti, kaip valdo savo giesmės žodžius? Konradas atsistoja priešais Dievą ir sako: „Matai, jogei žmonių ir angelų pirmasis geriau Tave pažįstu negu arkangelai; esu vertas, kad su manim valdžia pasidalintum" (89 p.). Iš tikro, jeigu Konrado kūrybinė galia yra iš to paties šaltinio kaip ir Dievo, kodėl Dievas negalėtų šita valdžia su juo pasidalinti? Tačiau argi nejaučiame šito klausimo absurdiškumo? Ką gi reiškia *pasidalinti?* Tai reiškia duoti kitam tai, ko anas neturi. Konradas prašo, kad Dievas su juo pasidalintų savo val-

džia sieloms, tuo pačiu prisipažindamas, kad jis šitos valdžios neturi ir *negali* iš savęs turėti. Bet tuomet kokia gi yra prasmė sakyti, kad „aš esu *vertas*, kad su manim valdžia pasidalintum", arba kad „iš ten kilo mano jėgos, iš kur ir tavosios pas Tave atėjo"? Susilyginimas su Dievu, kurį nori Konradas išreikšti, virsta tik žodiniu, neturinčiu jokios ontinės atramos pačioje Konrado būtyje. Savo prašymu *pasidalinti* jis pats paneigia savo lygumą Dievui, patekdamas tuo būdu į prieštaraujantį kelią ir dėl to neatverdamas savo būties transcendencijai. Konradas Dievui neatsiskleidžia visu savimi kaip Jobas. Dievas jam nėra jo būties Nešėjas ir Palaikytojas. Konradas mėgina atsistoti pats ant savęs. Jis tik kviečiasi Dievą į talką — truputį jam padėti užtaisant mažą spragelę jo būtyje. Bet kas gi yra ši spragota būtis? Ar spragos buvimas neišduoda visos tos apgaulės, kuria Konradas gyvena? Būties spragotumas yra jos reliatyvumo ženklas. O spragos užtaisytojas, ateinąs iš anapus, jau nėra priemonė ar įrankis, bet būties Pagrindas, nes jos kūrėjas. *Užtaisyti būties spragą reiškia ją sukurti.* Tai pajėgia Dievas, bet to nepajėgia Konradas. Bet juk Konradas Dievo tokiu pagrindu nepripažįsta. Transcendencija Konradui yra ne žmogiškosios būties pagrindas ir šaltinis, bet tik įrankis, tik talkininkas, tik pagalbininkas, kuris nenori ateiti ir padėti. Konradas jaučia savyje būtinį plyšį. Tačiau žodiniu savo susilyginimu su Dievu jis užsklendžia pats save. Jis neišvysto šitos pajaustos spragos ligi visumos, kaip tai padarė Jobas, atsidūręs kančioje, ir todėl pasilieka transcendencijai uždaras. Konrado šauksmas į Dievą yra tik jo lūpų, bet ne jo būties šauksmas.

Štai kodėl Dievas ir tyli. Ir štai kodėl Konradas nesulaukia jokio atsakymo, nes iš tikro transcendencija čia nė neturi į ką atsakyti, kadangi Konradas nepastato klausimo. Jis neatveria savo būties, bet tik parodo Dievui mažą jos plyšelį, kurį Dievas turįs užlopyti. Tarp Konrado ir Dievo neatsiranda tokio santykio, koks iš esmės yra tarp egzistencijos ir transcendencijos ir koks susidaro tarp Dievo ir Jobo. Dėl to, nepaisant maldavimų, priekaištų ir grasinimų, Konradas jokio balso ir jokio ženklo iš anapus nepatiria. Ir šita Dievo tyla kaip tik parbloškia Konradą. Pasiryžęs iššauti į viso kosmo santvarką savo šauksmą, kad Dievas yra „ne pasaulio tėvas, bet...", Konradas nepajėgia ištarti šio sakinio paskutinio žodžio ir krinta apalpęs. Jo mintį užbaigia jau velnio balsas: „Ca-

ras" (90 p.). Dievas yra ne pasaulio tėvas, bet tiktai jo caras, kuris jėga ir žiaurumu valdo ir nenori šia valdžia su niekuo pasidalinti. Ši mintis glūdėjo Konrado dvasioje jau iš pat pradžios. Tik jis jos nepajėgė garsiai ištarti. O pasiryžęs vis dėlto ją tarsi patrankos sviedinį iššauti į pasaulio sąrangą ir norėdamas, kad šis jo balsas eitų „iš kartų į kartas" (90 p.), Konradas neteko fizinių jėgų šiam pasiryžimui įvykdyti. Ši Dievo tyla turi begalinės reikšmės. Į ją sudūžta žmogaus pastangos atsiremti į save ir iš savęs išverpti savo būtį. Kaip Dostojevskio „Didžiajame inkvizitoriuje" Kristaus tyla priverčia inkvizitorių eiti ligi galutinio savo minčių paneigimo, taip Mickevičiaus „Vėlinėse" Dievo tyla priverčia Konradą eiti ligi fizinio sugriuvimo, kad tuo būdu būtų galima išsivaduoti iš ano prieštaravimo, į kurį jis buvo savo teigimais įsipainiojęs. Savoje improvizacijoje Konradas sykį pastebi, kad ši naktis reiškia aukščiausią jo jėgų pakilimą ir kad dabar jis patirsiąs, kas jis iš tikro yra: „Aukščiausias, o gal tik išdidęs" (84 p.). Savo alpuliu jis patiria, kad jis yra ne aukščiausias, o tik išdidęs. Jis pajaučia, kad grimzta į bedugnę, neturinčią galo. Iš šitos bedugnės jį išgelbsti tik kunigo Petro *malda*, vadinasi, žmogiškosios būties atvėrimas Dievui.

Skirtumas tad tarp Jobo kreipimosi į Dievą ir Konrado yra, kaip matome, esminis. Tiesa, Jobas prometėjiškų užmačių iš sykio taip pat turėjo. Tačiau jos neiškilo jam pilnon sąmonės šviesON ir todėl kelio į transcendenciją neužtvėrė. Tuo tarpu Konradas šitų užmačių buvo vedamas iš pat pradžios. Jo giesmė esanti verta Dievo; jo galia kurti esanti tokia pat, kaip Dievo; jis, kaip ir Dievas, nemirtingumą jaučiąs ir nemirtingumą kuriąs. „Ką gi didesnio įstengei sukurt, Dieve?" — pasididžiuodamas jis klausia Viešpatį (83 p.). ... Šios užmačios kaip tik ir užsklendžia Konradui tikrą egzistencinį kelią į transcendenciją. Savęs, kaip lygaus Dievui, pergyvenimas neleidžia Konradui pastatyti savojo klausimo tikrąja šio žodžio prasme ir tuo pačiu neleidžia sulaukti atsakymo. Jobo kreipimasis į Dievą virto malda. Tuo tarpu Konrado kreipimasis pasibaigė grasinimu. Ir šitas grasinimas būtų visiškai Konradą pražudęs, jeigu ne jo fizinių jėgų išsekimas, neleidęs jam paskutiniu žodžiu apvainikuoti savo maišto. Taigi nors abu — Jobas ir Konradas — jaučia savo negalią: Jobas išsivaduoti iš kančios, o Konradas valdyti žmones, tačiau jų nusistatymai šios negalios at-

žvilgiu yra labai skirtingi. Abu juodu yra priėję prie savo būties ribos: Jobas kančioje, Konradas kūryboje. Tačiau Jobas šios ribos akivaizdoje meldžiasi, o Konradas maištauja ir graso. Todėl ir jų egzistencinė išvada yra skirtinga. Jobas peržengia šią ribą ir pasvyra į transcendencijos rankas. Konradas daužosi šiapus ribos ir išsekęs pasvyra į begalinę bedugnę, iš kurios jį išgelbsti taip pat tik *malda*, nors ir ne jo paties. Visos Jobo kalbos yra ne kas kita kaip jo kūriniškumo išskleidimas Viešpaties akivaizdoje, kaip nuolatinis prisipažinimas esant Dievo rankų menku padaru ir stebėjimasis, kaip Viešpats dar gali atkreipti savo akį į šį žmogaus menkumą. Tuo tarpu visa Konrado improvizacija yra ne kas kita kaip pastangos šį kūriniškumą paneigti ir parodyti, kad žmogus kūrėjas yra toks pat, kaip ir Dievas, tegul ir su mažyte spragele.

Todėl suprantama, kad šie du skirtingi nusistatymai transcendencijos atžvilgiu sukuria ir du skirtingus atsakymus. Jobas, kreipdamasis į Dievą visa savo būtimi, sulaukė Jo atsakymo taip pat būtimi. Konradas, kreipdamasis į Dievą maištaujančiu žodžiu, sulaukė absoliutinės tylos ir paregėjo krintąs į begalinę tamsą. Prometėjiškas savęs pergyvenimas neleidžia žmogui patiekti savo būties, neleidžia pastatyti savo ontologinio klausimo ir sulaukti atsakymo iš anapus. Transcendencija neatsako į *žodžius*, nes Ji pati yra ne žodis, bet Būtis. Todėl ir kreipimasis į ją turi būti būtimi tokia, kokia ji savyje yra. Ir taip atsitiko ne tik su Konradu. Taip būtų atsitikę ir su Jobu, jeigu jis nebūtų atšaukęs savo bylinėjimosi su Dievu. Ir taip atsitinka su kiekvienu žmogumi, kuris prometėjiškame užsisklendime mėgina Dievą nutraukti į egzistencijos ribas ir čia jį uždaryti, paversdamas Jį įrankiu savo spragoms užtaisinėti. Prometėjiška egzistencija transcendencijos nepasiekia. Bet ne todėl, kad ji nežinotų savo kelio, bet todėl, kad ji laisva savo valia šį kelią pridengia. Kiekvienoje egzistencijoje yra spraga, ir kiekvienas prometėjas šią spragą skaudžiai išgyvena. Šita spraga kaip tik ir yra tasai langas, pro kurį žmogus gali paregėti Dievą. Tačiau ne sykį žmogaus valia užtraukia tankią uždangą ant šito lango, ir transcendencija pasilieka anapus. Ji pasilieka už egzistencijos durų. Tačiau tai yra ne pačios egzistencinės sąrangos, o tiktai žmogiškosios laisvės aktas. Transcendencija savo atsakymu nusileidžia tiktai į visapusiškai atsivėrusią egzistenciją. O šitą egzistenciją atverti yra žmogaus rankose.

II

EGZISTENCIJOS ANALIZĖ

1. EGZISTENCINĖ NUOTAIKA

Mūsų dienų egzistencinė filosofija pagrindine žmogaus nuotaika, liečiančia jo būtį, laiko *rūpestį*. Rūpestis, kaip jau anksčiau sakyta, nėra susirūpinimas kasdieniniu savo gyvenimu. Tiesa, jis, kaip ir kiekvienas kitas žmogaus nusiteikimas ar nusistatymas, gali prapulti pasaulyje, gali būti nutrauktas į kasdienybę ir virsti *nesavu*, vadinasi, esančiu tiktai žmogaus būtybės paviršiuje, bet nesiekiančiu jo gelmės. Taip gali atsitikti ir su rūpesčiu. Iš tikro šitaip su juo ne sykį ir atsitinka. Ne sykį žmonės, kaip ta Evangelijos Morta, rūpinasi daugeliu, pamiršdami vieną vienintelį dalyką, būtent: savo būtį ir savo likimą. Kai Kristus Kalno Pamoksle įspėjo žmones nesirūpinti rytdienos valgiu ir gėrimu, o Dievo Karalyste, Jis taip pat turėjo galvoje žmogiškojo rūpesčio prapuolimą pasaulyje ir paskendimą kasdieniniuose rūpestėliuose, susitelkiančiuose aplinkui fizinės gyvybės palaikymą. Vis dėlto savo esmėje rūpestis nėra kasdieninis ir paviršutiniškas. Jis yra, kaip sakėme, žmogaus būsena nebūties akivaizdoje. Tai yra atsitiktinės būtybės būsena, būtybės, kuri *gali* nebūti ir todėl rūpinasi, kad būtų. Rūpestis todėl yra įaustas į pačią ontologinę žmogaus sąrangą. Jis išreiškia nuolatos esančią nebūties grėsmę šitai atsitiktinei būtybei, kokia yra žmogus. *Žmogus egzistuoja rūpindamasis, nes jis egzistuoja pripuolamai.* Rūpestis kaip tik ir yra žmogaus noras šitoje pripuolamybėje išsilaikyti, nes pripuolamybė visados yra gresiama išnykti, kadangi ji neturi pagrindo pati savyje.

Tačiau šalia rūpesčio, šalia šios plačios ir gilios egzistencinės nuotaikos, kurią taip labai pabrėžia dabartinis pasaulis, Jobo knyga kelia kitą nuotaiką, kuria yra būdingas žmogaus buvimas žemėje, būtent *skundą*. Visa Jobo knyga sakyte sako, kad žmogiškoji egzistencija yra skurdi savo buvimu, užtat turtinga savo skundu. Ilgas

Jobo susimąstymas savos kančios akivaizdoje juk yra vienas ištisas skundas. „Eidamas gulti aš sakau: kada prašvis diena, kad galėčiau atsikelti? Atsikėlęs laukiu vakaro ir esu pilnas nerimo nuo sutemos ligi aušros. Mano kūnas yra aptekęs puvėsiais, ir tarsi žemės pluta yra mano oda" (*7, 4—5*)... „Jeigu aš nusidėjau, tai ką aš padariau Tau, žmonių Sarge? Kodėl Tu pasirinkai mane savo taikiniu, kad aš virtau Tau našta? Kodėl Tu nepakeli mano nuodėmių ir neleidi mano kaltei pranykti?" (*7, 20—21*)... „Jis užmūrino mano kelią, kad neičiau toliau, ir tamsybes patiesė ant mano tako. Jis išvilko mane iš mano garbės ir nuėmė vainiką nuo mano galvos" (*19, 8—9*)... „Jis atitolino nuo manęs mano brolius, ir mano pažįstami pasidarė man svetimi. Nuo manęs nutolo mano giminės ir patikimieji, mane pamiršo mano namų saugotojai; mano tarnaitės niekina mane tarsi svetimą; lyg svetimšalis esu jų visų akyse" (*19, 13—15*)... „Pasigailėkite manęs, pasigailėkite manęs bent jūs, mano draugai, nes Viešpaties ranka ištiko mane" (*19, 21*). Šitokiais paklausimais, savo buvimo analizėmis, priekaištais, maldavimais yra perpintos visos Jobo kalbos. Jobo egzistencija būna skųsdamasi. Ir tai nėra tik individualus Jobo atvejis. Kiekvienas žmogus skundžiasi, skundžiasi nuo pat jo sąmonės atbudimo vaikystėje ligi jos užgesimo mirties momentą. Skundas, kaip ir rūpestis, yra susijęs su pačia žmogaus būtimi. Jis yra nuotaika, kuri ištikimai žmogų lydi visą jo žemiškąjį kelią. *Visi mes būname skųsdamiesi.*

Iš kur kyla šitas skundas ir kas yra jo pagrindas? Savo kalbose Jobas nurodo dvi priežastis, kurios skundą žmogui pažadina ir jį palaiko. Visų pirma *žmogus skundžiasi dėl to, kad jis turi aprėžtą galią kentėti.* „Ar mano jėga yra akmens jėga, ir ar mano kūnas yra geležinis? Štai kadangi manyje nėra jokios pagalbos, tai man ir kiekviena viršinė parama yra atsakoma" (*6, 12—13*). Jobas jaučia savo negalią kančiai pergalėti; jaučia taip pat ir viršinį apleidimą, kuris ištinka kiekvieną kenčiantįjį, ir kaip tik todėl skundžiasi. Žmogaus jėgos yra aprėžtos, ir kai šios jėgos pasiekia savo ribas, tuomet ir kyla skundas. Kol žmogus kančią pakelia, tol jis gali būti neramus, nepatenkintas, nerviškas, bet tol jis dar nesiskundžia. Skundas atsiranda tik kraštinėje situacijoje, tik tada, kai žmogus atsiduria prie ribos. Čia jis atsistoja priešais nebūtį, paregi savo negalią nebūtį pergalėti ir todėl pradeda skųstis. Iš kitos pusės, *žmogus skundžiasi tada,*

kai nesuvokia savo kančios prasmės. „Pamokykite mane,— sako Jobas savo draugams,— ir aš nutilsiu" (6, 24). Deja, Jobo draugai nesugeba tinkamai atskleisti kančios prasmės, ir todėl Jobas nenutyla. *Prasminga kančia nežadina skundo.* Prasmingoje kančioje žmogus gali tik dejuoti dėl jį kamuojančių skausmų. Bet jis nesiskundžia dvasine prasme, kurią skundas savyje visados slepia. Jeigu žmogus žino, kodėl šis kenčia, šitas žinojimas pripildo jo dvasią kartais net dideliu džiaugsmu. Kankinių istorijoje nėra skundo. Kankiniai eidavo į areną ne skųsdamiesi, bet dažnai giedodami, o visados melsdamiesi ir pradžiugę, kad savo krauju turi progą paliudyti Tiesą. Jie žinojo, kodėl jie kenčia ir kokios prasmės yra šita jų kančia. Todėl jie ir nesiskundė. Skundas yra esmingai susijęs su kančios prasmės neaiškumu. Jeigu aprėžta žmogaus galia kęsti yra daugiau gyvybinė jo skundo priežastis, tai kančios prasmės nesuvokiamumas jau yra grynai dvasinė priežastis. Ir kai abi šios priežastys susitinka kartu, skundas pasidaro labai kartus ir labai gilus. Jobo atveju jos kaip tik susibėgo. Todėl Jobo skundas kaip tik ir apreiškia šios egzistencinės nuotaikos pačias gelmes.

Šios dvi skundo priežastys mums parodo, kad *skundas visados yra susijęs su kančia.* Kančia yra skundo šaltinis, iš kurio jis išteka ir kuris jį maitina. Laimėje žmogus nesiskundžia. Džiaugsmas taip pat skundo nepažįsta. Jobas irgi, kol gyveno paprastą, ramų gyvenimą, nesiskundė. Bet tos pačios priežastys parodo, kad ne kiekviena kančia žadina skundą. *Skundas kyla tiktai iš žmogui per didelės ir nesuvokiamos kančios.* Todėl jis niekados nėra paviršutiniškas dejavimas, atsirandąs dėl fizinių skausmų, bet gilus žmogiškosios būties balsas. Skundas nėra tik grynas psichologinis pergyvenimas, bet ontologinis žmogaus gelmių atsiskleidimas. Juo prabyla ne nepatenkintas kasdieninis žmogaus gyvenimas, bet kančios paliesta, šitos kančios nubūtinta ir joje ligi nesusivokiamumo paklydusi pati žmogiškoji egzistencija. Skundas yra nykstančio žmogaus pagalbos šauksmas; žmogaus, kuris atsidūrė prie savo būties ribos ir kuris jaučia, kad pamažu, bet nesulaikomai slenka į nebūtį.

Konkrečia savo išraiška, paviršium žiūrint, skundas gali kartais atrodyti kaip piktažodžiavimas. Šitaip Jobo skundą suprato ir jo draugai. Todėl jie, savotiškos baimės vedami, stojo prieš Jobą, mėgindami jį gelbėti, nes tikras

piktažodžiavimas Dievui juk reiškė mirtį. Kančios didumas ir sykiu jos nesuvokiamumas pažadina žmoguje tam tikrą kartėlį, kuris gali išsiveržti ir šiurkščiais žodžiais. Tai yra psichologinės skundo apraiškos, suaustos su žmogaus nekantrumu, su ana aprėžta galia kentėti. Tačiau savo esmėje skundas niekados nėra piktažodžiavimas. *Piktažodžiavimas yra ne skundo, bet kovos forma.* Kai žmogus nori kovoti, bet neįstengia, tuomet jis ima piktažodžiauti. Jobo žmonos patarimas prakeikti Dievą ir buvo savyje ne kas kita kaip patarimas paskelbti Dievui kovą. Bet juk žmogus, ir dar puvėsiais aptekęs žmogus, yra bejėgis Viešpaties akyse. Todėl, eidamas į kovą su Absoliutu, jis negali rasti jokio kito ginklo, kaip tik piktą žodį. Štai kodėl ir minėtoji Mickevičiaus „Vėlinių" Konrado kova su Dievu baigiasi grasinimu ir galop pastanga sviesti į pasaulį piktą žodį, kad Dievas yra ne tėvas, o — caras. Bet juk kančios ištiktas žmogus, į nebūtį slenkąs žmogus paprastai nekovoja, nes jis neturi su kuo kovoti. Jis tik šaukiasi pagalbos. Todėl piktažodžiavimo jame paprastai nėra, nors, paviršium stebint skundo formą, ir gali atrodyti. Jobas todėl ir atkreipia savo draugų dėmesį, kad šiurkštūs bei drąsūs jo posakiai anaiptol nėra piktažodžiavimas: „Mano lūpose negyvena netiesa, ir mano liežuvis netaria pikto žodžio" (*6, 30*). Savo skundu Jobas nori tik pasakyti, kad jis nepaprastai sunkiai kenčia ir kad nemato šios kančios pagrindo bei nesuvokia jos prasmės. Pagrindo bei prasmės ieškojimas virsta pagrindiniu skundo motyvu. Kančios didumas skundą pažadina. Kančios nesuvokiamumas jį veda ir teikia jam turinio. Giliausia tad prasme *skundas yra kančios prasmingumo ieškojimas.* Vis tiek ar žmogus maldauja, ar prašo pagelbėti bei paguosti, ar vaizduoja savo sunkią situaciją, po visais jo žodžiais ir posakiais glūdi vienas vienintelis klausimas „kodėl?". Kodėl kančia pasidarė nebepakeliama? Kodėl žmogus negali iš jos išsivaduoti? Kodėl jis kenčia? Ir t. t. Vidine savo sąranga skundas visados yra *klausimas.*

Šitoje vietoje mes susekame esminį skundo ryšį su egzistenciniu mąstymu. Jau esame minėję, kad egzistencinis mąstymas yra žmogaus kova su nebūtimi, kuri atsiveria jame pačiame. Priėjęs kančioje ar kurioje nors kitoje kraštinėje situacijoje prie savo būties ribos ir atsistojęs nebūties akivaizdoje, žmogus mėgina nebūtį pergalėti ir savo mąstymu save iš naujo atstatyti. Jis klausia, jis patiekia savo būtį, tačiau savyje ir savo egzistencijo-

je atsakymo neranda. Tai yra egzistencinio mąstymo eiga. Skundas kaip tik ir įsijungia į šitą eigą. Jis virsta konkrečia žmogaus kovos su nebūtimi ir žmogaus klausimo išraiška. Egzistencinis mąstymas, kaip minėjome, nėra abstraktus teorijos reikalui. Žmogus egzistenciškai mąsto visa savo būtimi savam asmeniniam likimui. Jo paties egzistencija yra šio mąstymo objektas. Tačiau negalėdamas nebūties pergalėti ir atsakymo duoti, egzistencinis mąstymas virsta skundu. Egzistenciškai mąstąs žmogus regi nykstančią savo būtį ir todėl šaukiasi pagalbos. Klausdamas ir nerasdamas atsakymo, žmogus pasijunta atsidūręs nesuvokiamybėje ir todėl pradeda skųstis. Tarp skundo ir egzistencinio mąstymo skirtumas nyksta. *Skundas virsta egzistencinio mąstymo būdu: egzistencine mąstysena.* Skųsdamasis žmogus mąsto giliausiai, nes jis mąsto jausdamas nebūties ir nesuvokiamybės laimėjimą savyje. Egzistencinis mąstymas, išvystytas ligi galo, visados virsta skundu, nes visados atsimuša į nebūtį, kurios pergalėti jis nepajėgia. Dar daugiau, *tik skundu virtęs mąstymas virsta tikra ir giliausia prasme egzistenciniu.* Kol žmogus nesiskundžia, tol jis mąsto daugiau ar mažiau abstrakčiai, kadangi jis mąsto apie tai, kas jam yra svetima ir tolima. Tačiau tada, kai mąstymas tikrai susitelkia aplinkui savąjį Aš, jis būtinai atsiduria nebūties akivaizdoje ir todėl būtinai virsta skundu, virsdamas sykiu ir egzistenciniu. *Skundas todėl savo esmėje yra ne kas kita kaip aukščiausia ir intensyviausia egzistencinio mąstymo forma.* Mes mąstome skųsdamiesi. Skundas glūdi visose asmeninio mūsų gyvenimo ir asmeninio mūsų likimo problemose. Kiekvienas egzistencinis mąstytojas yra Jobo tipo žmogus, kurio klausimai atsakymo egzistencijoje neranda ir todėl darosi perpinti gilaus skundo motyvais. Šiais motyvais yra perpinta ir egzistencinė poezija, išreiškianti nebe gamtos, bet žmogaus būtį. Kas gi yra Rilke's „Duineser Elegien", jeigu ne vienas ištisas žmogiškosios būties skundas? Angelai yra „kūrinijos lepūnėliai", veidrodžiai, „kurie išspinduliuotą savą grožį susisemia atgal į savo veidą". O mes? „Ak, mes, mes iškvėpuojame mus pačius... Kaip rasa nuo rytmečio žolės, taip kyla mūsų būtis nuo mūsų" [1]. „Visomis akimis kūrinija regi atvirumą. Tik mūsų akys yra tarsi atbulos ir apstatytos lyg kilpomis aplinkui laisvą išėjimą. O mažųjų sutvėrimų pa-

[1] Antroji elegija. Cit. Duineser Elegien, 11 p.

laima, nes jie visados pasilieka įsčioje, kuri juos išnešioja! O laimė uodo, kuris visados viduje šokinėja, net ir tada, kai švenčia savo vestuves; nes įsčia yra visa!... O mes: stebėtojai visados ir visur, į viską atsikreipę ir niekados negalėdami išeiti. Kas gi mus taip apgręžė, kad mes, viską darydami, esame tokioje būsenoje kaip tas, kuris iškeliauja? Kaip tasai, kuris ant paskutinio kalnelio užkopęs dar pamato visą slėnį, atsisuka, stabteli, pastovi,— taip gyvename ir mes ir nuolatos atsisveikiname" [2]. Kas gi yra visi šitie posakiai, jeigu ne žmogiškojo likimo apmąstymas skundžiantis? Skundas eina per visas mūsojo buvimo sritis ir apsireiškia kaip viena iš pagrindinių egzistencinių nuotaikų; nuotaikų ne praeinančių, ne kasdieninių, bet pastovių ir ontologinių. Pati mūsų būtis yra pilna skundo.

Skundo tad pagrinduose glūdi klausimas. Gali žmogus skųstis įvairiausiomis žodinės išraiškos formomis. Gali jis daryti priekaištų ar pasakoti savo kančią bei nelaimes. Tačiau visų šitų formų esmėje glūdi *klausimas*. Skundas visados yra klausiamasis mąstymas. Net ir Rilke, kuris sąmoningai norėjo pasilikti egzistencijos ribose, stato klausimą: „Kas gi mus taip apgręžė?" Bet skunde glūdįs klausimas nėra teorinis ir abstraktus. Tai yra *egzistencinis* klausimas. Jis nėra kuri nors loginė premisa, patiekta klausiamąja forma, iš kurios mes paskui silogistiniu būdu darytume išvadas. Ne, skundo klausimas yra klausimas pačia giliausia šio žodžio prasme. Skųsdamasis žmogus klausia ir *tiktai* klausia. Atsidūręs prieš nebūtį, jis nedaro jokių išvadų, nieko nesprendžia, bet tik klausia, klausia visa savo būtybe, visa savo egzistencija. *Skundo klausimas yra ontologinis.* Skųsdamasis žmogus patiekia savo būtį ir ją atskleidžia. Skundas yra egzistencijos atvirumo išraiška. Štai kodėl skundo klausimas visados yra į ką nors nukreiptas. Loginis klausimas yra tiktai mąstymo priemonė. Jis nėra kreipiamas į kitą. Logiškai mąstydamas, žmogus pats klausia ir pats atsako. Tuo tarpu egzistencinis klausimas, būdamas mūsų būties patiekimas ir jos atskleidimas, savaime krypsta į Kitą, nes pats žmogus atsakymo, kaip buvome minėję, duoti negali. Skunde šitas kreipimasis kaip tik apsireiškia geriausiai. Mes skundžiamės ne sau patiems, bet kažkam Ki-

[2] Aštuntoji elegija. Op. cit., 30—32 p.

tam, kas jau yra ne mes, bet kas mums gali atsakyti ir mus paguosti.

Kad mes skundžiamės ne sau, aiškinti nereikia. Pats skundo pobūdis mus veda už mūsų pačių. Tačiau dažnai mes skundžiamės *žmonėms:* savo artimiesiems, savo draugams, savo mylimiesiems. Viena egzistencija skundžiasi kitai tokiai pat egzistencijai. Viena egzistencija klausia kitą egzistenciją. Atrodo, kad skundas sukasi kažkokiame užburtame rate: kiekviena egzistencija skundžiasi ir kiekviena atsimuša į kitą, šalia jos esančią egzistenciją. Bet jeigu pro šitą kreipimąsi į žmones pažvelgsime į pačią skundo linkmės esmę, nesunkiai galėsime pastebėti, kad skundas krypsta anaiptol ne į egzistenciją. Skųsdamasis žmogus ieško ko nors, kas galėtų jam atsakyti į jo egzistencijos klausimą. Jo žvilgis visų pirma užkliūva už šalia jo esančių *žmonių.* Bet tai yra tik psichologinis sustojimas. Tai yra tik pirmasis tarpsnis skundo kelyje. Skundas vyksta į atsakymą. Tuo tarpu jokia egzistencija atsakymo duoti negali, nes kiekviena yra pilna skundo ir kiekviena stato tą patį klausimą. Žmogus savo skundą kitam žmogui tik ištaria, tik jį garsiai apreiškia. Bet savo esme jis kreipia šį skundą ne į jį. Viena egzistencija kitos skundą priima, bet į jį neatsako. Ji tik išklauso jį, bet nepaguodžia. Ir tai yra principinė egzistencijos negalia. Skundas, kaip sakėme, kyla iš žmogaus susidūrimo su nebūtimi ir su nesuvokiamybe. Žmogus skundžiasi tada, kai jis pasiekia savo būties ribą. Todėl jis negali savo skundo kreipti į tą, kuris stovi prie tos pačios ribos ir taip pat skundžiasi. Skundas yra pagalbos šauksmas. Tačiau pagalba žmogui gali ateiti tik ne iš egzistencijos, nes kiekviena egzistencija čia stovi prie savo galimybių ribos. Žmogus kaip tik todėl ir šaukiasi pagalbos, kad jokioje egzistencijoje — nei savo, nei kitų — jis neranda atramos nebūčiai pergalėti ir nesuvokiamybei atskleisti. Todėl nors skundas psichologine savo forma dažnai yra kreipiamas į žmogų, tačiau savo esme jis žmogų pralenkia ir vyksta kažkur kitur, kas yra jau nebe egzistencija ir nebe žmogaus būtis. Šiuo atžvilgiu yra būdingas Jobo skundas. Kai jis prabilo ir išdėstė savo kančią ir jos pagrindo nesuvokiamumą, draugai pasišovė jį suraminti manydami, kad jis skundėsi jiems ir jų prašė atsakymo. Tačiau Jobas gražiai jiems atsakė: „Aš taip pat turiu protą, kaip ir jūs; aš jums anaiptol nenusileidžiu" (*12,* 3). Kiekviena egzistencija skundo atžvilgiu yra tokia pat. Kiekviena at-

siduria prie nebūties, ir todėl kiekviena žino tiek pat, kiek ir kita. Todėl ji gali kitos skundą išklausyti, tačiau žinodama, kad esmėje jis yra kreipiamas ne į ją ir kad šioje srityje ji neturi nieko pasakyti, kas kitai nebūtų žinoma. *Kraštinėse egzistencijos situacijose visi mes esame vienodi.* Nei loginis abstraktus išsilavinimas, nei profesinės ar luominės skirtybės čia neturi jokios reikšmės. Visi mes vienodai kenčiame, visi vienodai nusikalstame, visi vienodai kovojame, ir visi galop vienodai mirštame. Visų tad mūsų susidūrimas su nebūtimi ir atsistojimas prie nebūties bedugnės yra toks pat. Visi mes tada skundžiamės, ieškodami atsakymo, ir visi jaučiame, kad šis atsakymas neglūdi mūsų rankose.

Todėl Jobas, tarsi paaiškindamas draugams savo skundo linkmę, liepia jiems nutilti, kad jis galėtų išsakyti savo liūdesį (*13, 13*). Ir šitą liūdesį jis išsako *Dievui.* Apie tai jau esame kalbėję. Tai nėra tik vieno Jobo žygis. *Kiekvienas skundas savo esme yra kreipiamas į anapus. Giliausia prasme žmogus skundžiasi Dievui. Egzistencijos skundas eina į transcendenciją.* Būdamas giliausias mąstymas, skundas tuo pačiu yra ir didžiausias egzistencijos atsiskleidimas transcendencijai. Jau esame sakę, kad egzistenciniame mąstyme žmogus prieina prie ribos, sustoja ir laukia atsakymo iš transcendencijos. Skundas parodo, kad šitas laukimas iš žmogaus pusės nėra grynas pasyvumas, kad žmogus šitam atsakymui pasiruošia atsiverdamas, kad jis pats šaukiasi šito atsakymo, kad jis jo prašo ir maldauja. Skunde išeina aikštėn egzistencijos aktyvumas transcendencijos atžvilgiu: *egzistencija ieško transcendencijos.* Skųsdamasis Dievui, žmogus parodo, kad transcendencija ne tik apskritai *yra,* bet kad ji *jam* yra; kad transcendencijai jis yra apspręstas sava būtimi; kad ji yra jo išgelbėtoja iš nebūties ir neprasmės. Jeigu apskritai egzistencinis mąstymas parodo egzistencijos atvirumą transcendencijai, tai skundas šitą atvirumą jau pripildo tam tikru turiniu. *Skunde egzistencija atskleidžia savo apsprendimą transcendencijos atžvilgiu.* Skųsdamasis žmogus apreiškia ne tik savo negalią perskverbti jį ištikusią nebūties tamsą, bet sykiu ir ontologinį savo polinkį kreiptis į transcendenciją ir ją prašyti jam padėti. Skunde išeina aikštėn pirmasis transcendencijos *kaip gelbėtojos* pergyvenimas. Dievas išganytojas visų pirma pasirodo žmogaus dejonėse. Giliausia tad prasme skundas yra *religinio* pobūdžio. Skunde glūdi

žmogaus religijos šaknys. Žmogus kreipiasi į transcendenciją todėl, kad jam reikia peržengti egzistencijos ribas, nes egzistencijos prasmė glūdi anapus josios, ir kad jis pats negali šių ribų peržengti. Todėl jis ir šaukiasi pagalbos, pagalbos ne iš žmonių, bet iš Dievo, kuriame glūdi egzistencijos pagrindas ir prasmė. Religinis žmogaus nusiteikimas visų pirma apsireiškia skundu. *Skundas yra pirmykštė maldos forma.*

Dabartinė egzistencinė filosofija nepriėjo aiškiai prie transcendencijos, galimas daiktas, dėl to, kad ji neatkreipė dėmesio į skundą. Ji susitelkė tiktai aplinkui rūpestį. Tuo tarpu rūpestis, tiesa, yra gili žmogaus nuotaika. Jis, kaip sakėme, atskleidžia žmogiškosios būties reliatyvumą, nes parodo jos nuolatinę *galimybę* nebūti. Vis dėlto rūpestis savo esmėje yra *imanentinis* dalykas. Jam visu svoriu tinka Rilke's posakis, kad mūsų akys yra tarsi apgręžtos — „wie umgekehrt",— nes susirūpinusios akys žiūri į savo rūpesčio objektą, kuriuo yra mūsų pačių egzistencija. Rūpesčio vedami mes susitelkiame aplinkui save. Rūpestis nesuponuoja kito, kuris būtų sudėtinis jo pradas. Rūpestis palieka žmogų vieną su savimi. Štai kodėl dabarties egzistencinė filosofija, padariusi rūpestį pagrindine žmogaus nuotaika, nepajėgė peržengti egzistencijos ir nerado nieko, kas tikrai būtų anapus žmogiškosios būties. Tuo tarpu skundas kaip tik atveria aną anapusinę Būtį. Skundas, kaip minėjome, neišsitenka egzistencijoje, nes skundimasis sau pačiam ar kitai tokiai egzistencijai yra neprasmingas. Pati skundo sąvoka suponuoja kažką Kitą, kam skundžiamasi ir kas yra jau nebe egzistencija. Atsiremdamas tiktai į rūpestį, egzistencinis mąstytojas žvelgia tik į save. Gali jis savo rūpestyje laikytis herojiškai, gali savo negalią pergalėti, nebūtį priimti šaltai ir net su tam tikra meile: amor fati. Tačiau visados jis pasilieka vienas su savimi. Grynas rūpestis apstato laisvą išėjimą, jei čia vėl panaudosime vaizdingus Rilke's žodžius, tarsi kilpomis, ir todėl jo vedami mes visados žvelgiame atgal ir niekados negalime išeiti iš savęs: „nie hinaus" (aštuntoji elegija). Tuo tarpu atsiremdamas į skundą, kuris yra nė kiek ne mažiau reali žmogaus nuotaika kaip ir rūpestis, egzistencinis mąstytojas peržengia save ir pasiekia transcendenciją, kuriai skundžiasi ir iš kurios laukia išganymo. Iš rūpesčio kyla vienišas ir šaltas *heroizmas.* Iš skundo kyla dviasmeninis, vidinis santykis su transcendencija, arba *religija.* Skundas

rūpesčio neneigia. Greičiau jį atbaigia nurodydamas, kas žmogui gali padėti jo susirūpinime. Skundas pralaužia rūpesčio uždarumą ir išveda jį į tikras žmogiškosios egzistencijos platumas. Egzistencinė filosofija, neįėmusi į savo analizes skundo, neatskleidė žmogiškosios egzistencijos visoje jos platumoje ir tuo pačiu nepatiekė pilnutinio žmogiškosios būties vaizdo. *Egzistencinės filosofijos žmogus rūpinasi, bet nesiskundžia.* Jis yra herojiškas, bet ne religiškas. Tačiau tuo pačiu jis yra *netikras* žmogus, nes konkretus, šios žemės žmogus *visados* skundžiasi ir tuo pačiu visados yra apspręstas transcendencijai, nors jos savo protu bei valia nepripažintų. Rūpestis atveda žmogų ligi kraštinių situacijų ir čia sudūžta, nes šių situacijų jis pergalėti nepajėgia. Tada prasideda skundas. Todėl konkrečiame savo išsivystyme *rūpestis yra tiktai įvadas į skundą.* Visu pločiu egzistencija atsiskleidžia tiktai skųsdamasi. Šiuo atžvilgiu Jobo knyga papildo žmogaus vaizdą vienu iš esminių jo egzistencijos pradų, būtent *skundu.* Apie rūpestį Jobas nekalba. Tiesa, jo susimąstymas yra rūpesčio vedamas. Kančioje nubūtintas, jis rūpinasi būti. Bet šitas jo rūpestis jau yra virtęs skundu. Jobas skundžiasi ir tuo pačiu atveria savo būtį transcendencijai, vadindamas ją savo išganymu (plg. *13, 16* ir *19, 25*). Jobo knygoje todėl žmogiškoji egzistencija yra pilnutinė. Žmogaus imanentiškumas čia yra pergalimas atsivėrimu transcendencijai. Štai dėl ko Jobo knyga yra religinė pačia savo esme, pačia žmogiškosios egzistencijos samprata. Keldamas skundą kaip pagrindinę egzistencinę žmogaus nuotaiką ir šiuo skundu atverdamas savo būtį, Jobas tuo pačiu kelia *Dievą* kaip pagrindinį veiksnį žmogaus gyvenime ir *religiją* kaip pagrindinį žmogaus apsprendimą.

Skundas, būdamas esmėje kreipimasis į Kitą, visados suponuoja šitojo Kito atsakymą arba *paguodą.* Skundas ir paguoda yra koreliatyvios sąvokos, papildančios viena kitą ir viena kitą paaiškinančios. Kas skundžiasi, tas ieško paguodos, ir kas į skundą atsako, tas paguodžia. Paguoda yra toks pat gilus egzistencinis aktas, kaip ir skundas. Kokia tad yra jos prasmė ir vertė?

„Trys Jobo draugai, patyrę visą negandą, kuris Jobą ištiko, pakilo kiekvienas iš savo tėviškės, Elifazas iš Temano, Baldadas iš Schuacho, Sofaras iš Naamaho, ir susitarė eiti sykiu pareikšti jam užuojautos ir jį paguosti" (*2, 11*). Jie žinojo, kad Jobas sunkiai kenčia ir todėl yra reikalingas paramos. Todėl ir atėjo pas jį. Jau esame sa-

kę, kad septynias dienas ir septynias naktis jie sėdėjo netardami nė žodžio, apsibarstę galvas pelenais. Jie prabilo tik po pirmosios Jobo kalbos, po pirmojo jo skundo. Guodę ir raminę Jobą tyla, paskui jie pradėjo jį guosti žodžiu. Jie pradėjo mėginti atsakyti į Jobo statomą savo būties klausimą. Būdamas iš esmės klausimas, skundas ieškosi atsakymo. Paguosti todėl reiškia atsakyti. *Paguoda yra vienos egzistencijos atsakymas į kitos egzistencijos klausimą.* Būdamas apspręstas būti drauge su kitais, žmogus jaučia savo bendruomeninį buvimą kiekvienoje situacijoje, vadinasi, *ir kančioje,* ir todėl savaime yra pažadinamas atsakyti, kai kitas klausia savo skundu. Paguoda yra bendruomeninio žmogaus buvimo išraiška. Jos vertė todėl glūdi ne tiek tame, kad ji žmogų suramina, kiek tame, kad ji apskritai *ramina,* vadinasi, apreiškia vieno žmogaus santykį su kitu. Paguoda yra bendruomeninio buvimo aktas, ir šio akto atlikime glūdi jo vertingumas. Štai kodėl ir Jobo draugai patyrę, kad jis tapo ištiktas nelaimės, tuojau pakyla kiekvienas iš savo vietos ir keliauja jo paguosti. Jie keliauja parodyti, kad Jobas egzistuoja ne vienas, kad jo egzistencija yra susieta su kitais laimėje ir nelaimėje, kančioje ir džiaugsme. Paguodos reiškimas nėra tik psichologiškai moralinė pareiga, bet gilus ontologinis aktas kaip konkreti apraiška žmogaus buvimo drauge su kitais. *Būti yra visų bendras likimas.* Jis yra ištikęs kiekvieną ne tik gryna savo egzistencine forma, bet kartais ir nepakeliamai sunkiu savo turiniu. Drauge būdami, mes drauge kenčiame ir liūdime, džiaugiamės ir tikimės. Buvimas drauge pažadina ir jautimą drauge, pažadina aną gilią žmogiškąją *simpatiją,* iš kurios ir kyla paguoda skundo atveju. Paguoda įsijungia į giliausius egzistencinius mūsų aktus, kaip ir skundas.

Tačiau savo esmėje paguoda yra ir turi būti *atsakymas.* Skųsdamasis žmogus ieško prasmės bei pagalbos ir todėl klausia. Guosdamas žmogus įsijungia į kenčiančiojo ieškojimus ir stengiasi atsakyti. *Paguodoje žmogus ne tik drauge būna, ne tik drauge jaučia, bet ir drauge ieško.* Paguoda yra pagalba kitam jo kelyje iš nebūties į būtį ir iš neprasmės į prasmę. Būdamas apspręstas kitam buvime, žmogus yra apspręstas kitam ir konkrečiuose šio buvimo aktuose. Skundas kaip tik ir yra vienas iš tokių aktų. Todėl per savo paguodą žmogus įsijungia į kito skundą ir padeda jam sykiu ieškoti atsakymo. Skųsdamasis žmogus klausia, guosdamas atsako. Klausime ir atsakyme įvyksta

dviejų egzistencijų susijungimas ir jų bendruomeninis apsprendimas. Paguoda ateina per atsakymą, nes tik atsakyme viena egzistencija pajaučia kitą, įsijungusią į jos kelią.

Paguodos, *kaip atsakymo*, būdai gali būti labai įvairūs. Jobo knyga pastato priešais kenčiantį Jobą tris jo draugus, kurių kiekvienas guodžia savotiškai.

Elifazas mėgina duoti *teorinį* atsakymą. Jis ieško abstrakčios teorinės formulės, kuria galėtų atsakyti į Jobo klausimą. Nurodydamas, kad kiekvienas dalykas žemėje turi savo priežastį, jis ir kančią įjungia į tokių priežastingų veiksmų eilę ir jos priežastį randa *asmeninėje* kaltėje. Nusikaltęs ir Dievui nusidėjęs žmogus turi kęsti. Jobas kenčia todėl, kad jis nusidėjo. Jis turi priimti visas savo nelaimes kaip bausmę ir pakelti jas nužeminta širdimi. Elifazo paguodos linkmė yra visai aiški. Jis yra teorinės paguodos atstovas. Jo paguoda prabyla į protą, aiškina pasaulį bei gyvenimą kaip racionalius dalykus, kurie yra lengvai suvokiami ir formuluojami. Tai yra *intelektualinė* paguoda. Ji kalba iš proto ir į protą. Ji yra bendruomeninio protavimo apraiška. Šitokios paguodos atstovai buvimą drauge pergyvena kaip protavimą drauge. Jų simpatija yra protinė. Ieškodami sykiu su kenčiančiuoju, jie ne tiek jaučia, kiek mąsto. Todėl ir jų pagalba, kiek ji apsireiškia paguodos forma, yra pagalba mąstyti, o jų atsakymas yra teorinė formulė. Ne veltui tad Elifazo formulę Jobo knygos autorius priskiria, kaip sakėme, naktiniam šešėliui, nes labai dažnai šita formulė neturi nieko bendro su kenčiančia egzistencija, kaip ji neturėjo bendro nė su Jobu.

Sofaras guodžia Jobą jau visai kitaip. Jokios teorinės formulės jis neduoda. Jis atsiremia ne į gyvenimo aktų priežastingumą, bet į gyvenimo praeinamumą. Kadangi viskas praeina, praeis ir kančia. O praėjęs dalykas yra nebeskausmingas. Laikas viską neša užmarštin, jis nuneš ir didžiausius skausmus. Tiesa, ir Sofaras pataria Jobui paruošti širdį Dievui ir į Jį pakelti savo rankas (*11, 13*). Tačiau kai Dievas pažvelgs, „tuomet tu pamirši savo suspaudimą ir jį atsiminsi tik kaip vandenis, kuriuos žmogus perplaukia" (*11, 16*). Gyvenimas pasidarys šviesesnis už vidudienio saulę. „Jeigu tu tik peržiemosi, tai tikrai gyvensi" (*11, 18*). Tai yra Sofaro atsakymas. Bet jis jau turi visai kitos prasmės negu Elifazo formulė. Elifazo formulė kilo iš abstraktaus mąstymo, iš priežastingų ryšių

ieškojimo. Sofaro atsakymas kyla iš egzistencijos praeinamumo pergyvenimo. Sofaras, kaip ir Jobas, jaučia nuolatinį laiko tekėjimą ir šitame tekėjime ieško atramos. Tekėdamas laikas nuneša ne tik kas yra gera, bet ir kas yra bloga. Jobas ne sykį skundžiasi, kad jo dienos greičiau bėga negu audėjo šaudyklė. Sofaras taip pat jaučia šitą praeinamumą ir į jį atsiremia parodydamas, kad jis kaip tik gali būti panaudotas paguodai, kad praeinamume žmogus gali rasti atsakymą į savo skundą. Sofaro atsakymas yra nebe racionalinis. Jis yra greičiau *rezignacinis*. Sofaras žiūri į žmogaus gyvenimą su tam tikru liūdesiu, nes viskas praeina, kuo mes džiaugėmės ir ko tikėjomės, dėl ko kentėjome ir skundėmės. Tai yra rezignacinė paguoda, kurios atstovai *prasmės klausimo* nekelia. Jie tik žiūri į egzistenciją jos praeinamumo atžvilgiu. Egzistencija niekur neužtrunka. Neužtruks ji nė kančioje. Reikia tik suvokti šitą egzistencijos pobūdį, ir visi smūgiai bus lengvai pakeliami, nes juos pergyvensime kaip greitai praeinančius. Sofaras kaip tik ir nori nukreipti Jobo dėmesį į šitą egzistencijos žymę ir iš jos kildinti savo paguodą. Pats Jobas ieško prasmės. Sofaras savo atsakymu mėgina jį nuo prasmės klausimo atitraukti ir nuvesti kitokiu keliu.

Baldadas vėl guodžia Jobą visai kitaip. Tiesa, jis atsiremia į Elifazo tezę, kad kančia ateina kaip bausmė už kaltę. Tačiau jam yra svarbu ne tiek įrodinėti šios tezės tikrumą kaip Elifazui, kiek paguosti tuo, kas bus ateityje, jeigu Jobas kančią prisiims kaip skirtą ir pelnytą bausmę. „Jei tu iš savo pusės kreipsies į Dievą ir dėl Jo paties maldausi Visagalį malonės, jei tu pats pasiliksi grynas ir teisus, tai Jis tau jau dabar atsibus ir atstatys teisingus tavo namus. Ankstesnis tavo likimas atrodys tik smulkmena, nes galutinį tavo likimą Jis nepaprastai išaukštins" (*8*, 5—*7*). Juk „Dievas neatmeta nekaltojo" (*8*, 20). Todėl reikia palaukti, „kol jis tavo lūpas pripildys šypsniu ir tavo burną džiūgavimu" (*8*, *21*). Baldado tad atsakymas atsiremia į visuotinį Dievo gailestingumą, kuris apsupa žmogų ir jo nepalieka visokiose situacijose. Tai yra *providencinis* atsakymas, atremtas į Dievo Apvaizdos visuotinumą. Baldadas prasmės klausimą taip pat išskiria. Jis mėgina nukreipti Jobo dėmesį į ateitį, kad iš būsimojo gyvenimo, kuris ateis po kančios tarpsnio, šis semtų galios dabarčiai nugalėti. Baldadas, kaip ir Jobas, giliai

pergyvena egzistencijos ryšį su transcendencija ir iš šito pergyvenimo nori duoti Jobui atsakymą.

Šitie tad trys paguodos būdai — intelektualinis, rezignacinis ir providencinis — yra pagrindiniai. Guosdamas kitą, žmogus ieško atsakymo arba kurioje nors protinėje formulėje, arba mėgina kenčiančiojo dėmesį nukreipti į kančios praeinamumą ir todėl pažadinti susitaikymą su savo likimu, arba galop stengiasi pradžiuginti besiskundžiantį žmogų šviesiomis ateities viltimis ir džiugiu būsimojo likimo paveikslu, kurį sukurs Viešpats begaline savo Apvaizda. Tačiau lengva pastebėti, kad visi šitie paguodos būdai į ontologines egzistencijos plotmes neprasiveržia. Visi jie pasilieka psichologiškai moralinėje plotmėje, šaukdamiesi žmogaus kantrumo, jo pasitikėjimo arba nusilenkimo aukštesnei valiai. Nė vienas jų neišreiškia to, ko skundas ieško. Skundas savo esme yra žmogiškosios būties patiekimas. Tai ontologinio klausimo pastatymas. Žmogus skundžiasi todėl, kad aptemsta jo egzistencija, kad jį ištinka nebūties grėsmė. Tuo tarpu visi šie paguodos būdai anos tamsos neišsklaido ir nebūties grėsmės nepašalina. Jie tik ragina žmogų ištverti tamsoje, kol ji pasibaigs. Todėl Jobas teisingai atsako savo guodėjams: „Ir aš galėčiau maždaug taip kalbėti, jeigu jūsų siela būtų mano sielos vietoje. Tuomet ir aš pinčiau prieš jus žodžius ir jūsų atžvilgiu purtyčiau galvą. Aš jus guosčiau savo lūpomis, bet mano burna netartų užuojautos" (*16, 4—5*). Užuojauta, tikra ir gili užuojauta turi būti ne žodis, bet veiksmas. Tuo tarpu visos šitos paguodos ir užuojautos yra tiktai žodinės, tiktai psichologinės, tiktai moralizuojančios, todėl nepatenkinančios ir nepaguodžiančios. Jos pasilieka šalia skundo giliausio troškimo. Kenčiančio žmogaus būties jos nepaliečia. „Jei aš kalbu,— sako Jobas,— mano skausmas nenurimsta, ir jei nutylu, jis neatsitraukia nuo manęs" (*16, 6*). Šiais žodžiais Jobas nori pasakyti, kad ar jis priims Elifazo formulę ir jausis kaltai kenčiąs, ar jis rezignuos pagal Sofaro patarimą ir lauks, kada kančia praeis, ar galop žvelgs į ateitį ir džiaugsis būsimuoju, atstatytuoju savo likimu,— kiekvienu atveju *dabartinis* skausmas pasiliks toks pat sunkus ir toks pat naikinantis. Todėl Jobo draugų noras paguosti jį, ištiktą didelio negando, atrodo, yra nepasisekęs ir jų kelionė — be prasmės. Atlikę psichologiškai moralinę savo pareigą, jie vis dėlto negalėjo duoti nieko, kas Jobą atitiestų jo būtyje. Ieškodami atsakymo, jie galop

pradėjo ginčytis su savo guodžiamuoju. Paguoda virto savotiška kova, kurią nutraukė pats Dievas, papeikdamas guodėjus ir liepdamas jiems prašyti Jobą, kad už juos melstųsi ir aukotų (*42, 8*).

Šitas Jobo draugų nepasisekimas pažadina mintį, ar iš viso paguoda yra galima. Ar gali vienas žmogus paguosti kitą? Ar gali žmogus duoti atsakymą, kurio skundas ieško? Egzistencijos paguoda visados yra psichologiškai moralinė arba grynai teorinė. Tuo tarpu skundas, būdamas ontologinis klausimas, ieškosi ir ontologinio atsakymo. Todėl žmogiškoji paguoda, kaip atsakymas, prasilenkia su skundu, nepatekdama į šiojo plotmę ir todėl nepajėgdama atsakyti taip, kaip kenčiantis žmogus nori. Jobo draugų nepasisekimas nėra atsitiktinis. Jie mėgino Jobo skundą apžvelgti iš visų pusių. Jie stengėsi duoti įvairiopą atsakymą. Ir vis dėlto jie Jobo nepatenkino. Nepatenkino todėl, kad neįstengė prasimušti ligi ontologinės plotmės ir vietoje naujų patarimų duoti Jobui naują būtį. Jobo draugai ginčą su Jobu pralaimėjo. Ir tai nebuvo individualinis Elifazo, Sofaro ir Baldado pralaimėjimas, bet pralaimėjimas visos žmogiškosios egzistencijos. Paguoda yra egzistencijos reagavimas į skundą. Tačiau skundas, kaip anksčiau buvo sakyta, iš tikro yra kreipiamas ne į egzistenciją, bet į transcendenciją. Žmogus skundžiasi ne žmogui, bet Dievui. Todėl kai egzistencija pasišauna atsakyti, ji iš tikro pasišauna atlikti tai, kas priklauso jau transcendencijai, ir todėl galų gale įsitikina, kad jos paguoda šliaužioja paviršiumi, nepaliesdama kenčiančiojo žmogaus būties gelmių. „Visi jūs esate nelemti guodėjai" (*16, 2*). Šitie Jobo žodžiai tinka ne tik jo draugams, bet ir kiekvienai žmogiškajai paguodai. Savo psichologinėmis pastabomis, savo moraliniais patarimais ji pasidaro galų gale žmogui nepakeliama. Ji kartoja tai, ką kenčiantysis labai gerai žino. O ontologinės būties paliesti ji neįstengia. Todėl kiekviena žmogiškoji paguoda pasilieka be gilesnio turinio. Kiekviena pasitenkina tik paviršiumi. Paguoda yra gili kaip bendruomeninio žmogaus buvimo aktas. Tačiau ji yra paviršutiniška kaip atsakymas į skundą. Žmogus žmogaus *paguosti* negali. Jis gali jį tik *guosti*. Paguoda turi reikšmės daugiau pačiam guodėjui negu guodžiamajam.

Būdamas savo gelmėmis žmogaus būties atskleidimas transcendencijai, skundas ir paguodos gali sulaukti tiktai iš anapus. Žmogus skundžiasi Dievui, taigi tik Dievas ir

gali jį paguosti. Tik iš transcendencijos gali ateiti pagrindinis atsakymas į skundo klausimą. Štai kodėl ir Jobas, išvadinęs savo draugus „nelemtais guodėjais", savo skundu kreipiasi į Dievą ir iš jo laukia tikros paguodos: „Jis yra tasai, kuris bus mano išganymas" (*13, 16*). Juo Jobas pasitiki ir Jam siunčia savo skundą. Kaip pats skundas, taip ir paguoda nurodo žmogaus ryšį su transcendencija ir turi religinio pobūdžio. *Paguoda ir skundas yra dvi apraiškos vieno ir to paties egzistencijos santykio su transcendencija.* Žmogus skundžiasi Dievui ir laukia iš Jo paguodos, vadinasi, laukia atsakymo į savo pastatytą būties klausimą. Dievas šitą atsakymą duoda ir tuo būdu žmogų paguodžia. *Paguoda tad giliausia prasme yra Dievo atsakymas žmogui; tai žmogiškosios būties atstatymas dieviškąja galia;* tai *naujos būties sukūrimas.* Dieviškasis paguodos žodis ateina iš anapus, iš kur ateina ir pati egzistencija. Todėl jis šitą egzistenciją ir stato. Jis išgelbsti ją iš nebūties ir iš neprasmės. Jis nušviečia jos kelią nauja šviesa, kurios egzistencija — kenčianti ar guodžianti — iš savęs išskelti nepajėgia.

Egzistencinė tad nuotaika, kaip matome, yra sunki, nes ji yra *skundas.* Bet ji nėra beviltiška, kadangi ji yra *paguodžiama.* Egzistencijos atvirumas transcendencijai yra visados *viltingas.* Patiekęs skunde savo būtį, žmogus pasitiki, kad Dievas jį atgaivins ir iš naujo įbūtins, įprasmindamas jo gyvenimą ir jo kančią. Transcendencija yra tasai švyturys, pagal kurį žmogus susivokia audringoje savos egzistencijos jūroje. Dabartinė egzistencinė filosofija yra tamsi todėl, kad ji šitokio švyturio neturi. Jos žmogus yra paliktas egzistencinėse audrose pats vienas. Jis nesiskundžia, nes neturi *kam* skųstis. Užtat jis nesulaukia nė paguodos. Visas jo gyvenimas pasilieka neperregima tamsa ir kova. Vilties jis neturi, nes jis neturi jos kuo pagrįsti ir neturi ko laukti, nes savos būties jis *nepatiekia ir egzistencinio klausimo nepastato.* Todėl jis herojiškai grumiasi su jį supančia tamsa, bet šitas heroizmas jį stumia į neišvengiamą ir būtiną pralaimėjimą. Egzistencinės filosofijos žmogus yra ryžtingas, bet ryžtingas tiktai pralaimėjimui, kuris yra nuoseklus kiekvienos pačiai sau vienai paliktos egzistencijos likimas. Štai kodėl nepasisekimas (das Scheitern) yra viena iš pagrindinių šios filosofijos sąvokų. Tuo tarpu Jobo knygos žmogus pralaužia savo egzistencijos uždarumą ir prasiskverbia į transcendencijos sritis. Todėl šito žmogaus egzistencinė

nuotaika pasidaro viltinga, nors ir nenustoja savo sunkumo, kuris apsireiškia skundo forma. Mes skundžiamės, nes mes kenčiame; kenčiame visur ir visados. Bet mes skundžiamės ne sau patiems, ne kitiems tokiems pat kenčiantiesiems, o Dievui, sykiu žinodami, kad Jis bus mūsų Išvaduotojas. Egzistencijoje mes paguodos nerandame. Tai tiesa. Užtat mes ją randame transcendencijoje. Todėl mūsų atvirumas transcendencijai yra susijęs su mūsų būties sąranga. Jis yra įaustas į mūsų būtį. Skundas yra šito atvirumo ženklas. Gyvendami skundu kaip pastovia ir nuolatine egzistencine nuotaika, mes parodome, kad mes transcendencijai esame taip pat nuolatos atviri.

2. EGZISTENCIJA KAIP PAŠAUKIMAS

Ieškodami vaizdo, kuriuo Jobas išreiškia žemiškosios egzistencijos pobūdį, nerastume geresnio kaip žmogaus gyvenimo palyginimas su *karo tarnyba*. „Argi žmogui nėra skirta karo tarnyba žemėje?" (*7, 1*) — klausia Jobas. Ir kitoje vietoje teigdamas, kad mirusio žmogaus negalima prikelti, jis pastebi: „Aš visas savo karo tarnybos dienas lauksiu, kol ateis mano atgaivinimas" (*14, 14*). Tai nėra tik metaforiniai posakiai. Tai gili ontologinė tikrovė. *Karo tarnybos vaizdu Jobas mėgina išreikšti pagrindines egzistencijos savybes.* Šis simbolis Jobo lūpose suima savin esminius egzistencijos pradus, sujungia juos į vieną visumą ir ją konkrečiai pastato prieš mūsų akis. Karo tarnyba virsta simboline egzistencijos funkcija. Kas tad glūdi šiame simbolyje? Kokie aktai sudaro egzistencijos reiškimąsi, jeigu ji yra karo tarnyba? Kokios pareigos laukia žmogaus šioje tarnyboje?

Jau esame sakę, kad egzistencinė žmogaus nuotaika yra skundas. Taip pat minėjome, kad skundas yra visados kreipimasis į *ką nors* ir kad šitas *kas nors* iš tikro yra transcendencija. Tačiau, be šio „į ką nors", skunde glūdi dar ir kitas pradas, būtent *dėl ko*. Žmogus skundžiasi ne tik kam nors, bet ir *dėl ko nors*. Jis skundžiasi, kad kažko neteko, kad kažkas jam buvo atimta, kad kažkas jam buvo suardyta. *Skundas visados yra apiplėšto žmogaus šauksmas;* apiplėšto pačioje savo būtyje. Vėliau kalbėsime apie tai, kad Jobas prakeikia savo gimimo dieną, linkėdamas jai virsti tamsybėmis ir niekados neišvysti aušros (*3, 3—14*). Ten matysime, kad gimimo dienos prakeiksmas

yra ne kas kita kaip egzistencijos nevertingumo išsiveržimas. Tačiau, iš kitos pusės, šis prakeiksmas parodo, kad egzistencija pasidarė nevertinga kaip tik dėl to, kad *joje kažkas žuvo.* Kančia nubūtino žmogų. Ji atvedė jį prie egzistencijos ribos. Kančioje atsidūręs žmogus *dar yra.* Tačiau jis nebe *taip* yra kaip seniau. Jo egzistencija yra pakitusi. Ji yra pasidariusi skurdesnė negu pirma. Žmogus yra pradėjęs *mažiau* būti. Jis yra sumenkęs. Todėl egzistencija ir yra pasidariusi nevertinga. Todėl žmogus ir skundžiasi, prakeikdamas savo gimimo dieną. Gimimas buvo pastatęs jį į kažkokį kitą kelią negu tasai, kuriuo jį nuvedė kančia. Kančia užtvėrė šitą gimimo nurodytą taką. Ji atėmė tai, ką gimimas buvo davęs. Todėl Jobui ir atrodo, kad geriau būtų buvę visiškai negimti, vadinasi, *nieko* negauti, negu gauti ir paskui būti apiplėštam. *Gimimo dienos prakeiksmas savo esme yra nurodymas, kad žmogui gimimu yra kažkas duota, kas yra daugiau negu tiktai grynas buvimas.* Atsikreipimas į gimimo dieną yra atsikreipimas į šitąjį *daugiau* ir gailestis, kad žmogus jo neteko. Gimimo prakeiksmas yra sykiu gimimo teigimas, teigiant sykiu ir tai, kas iš gimimo kyla. Kas tad yra gimimas egzistencijos šviesoje? Ką jis atneša žmogui, ko šis paskui gailisi netekęs ir dėl ko jis taip giliai skundžiasi, kad net nori išnykti kaip Jobas (*3, 13—14*)? Kokios reikšmės egzistencijai turi ši gimimo duota dovana?

Gimimas ir mirtis yra du stipriausi šviesosvaidžiai, kurių sankryžoje esti vykdoma mūsų egzistencija. Tai yra du taškai, kurie be galo tolsta vienas nuo kito, tačiau kurie abu meta tam tikros šviesos mūsų gyvenimui. Juodu abu uždaro mūsų egzistenciją. Juodu abu pastato žmogų nebūties akivaizdoje. Tačiau egzistencijai juodu turi labai skirtingos reikšmės. Priešais mirtį žmogus stovi vienišas. Mirties akimirką jo gyvenimas jau yra praėjęs. Galėjo jis būti vienoks ar kitoks; gali jis mirties valandą jam teikti džiaugsmo ar skausmo, bet kiekvienu atveju jo jau nebėra. Jis pasiliko praeityje. Jo nebegalima nei pakeisti, nei iš naujo gyventi. Mirties momentą žmogus esti išvelkamas iš objektyvinių buvimo formų ir pasilieka pats vienas su savuoju Aš. Jam palieka tik subjektyvinis jo nusistatymas, tik jo elgsena, kuria jis priima mirtį, ją pergyvena ir kuri, krikščioniškai kalbant, apsprendžia tolimesnį pomirtinį jo likimą. Todėl ta filosofija, kurios centre stovi mirtis, savaime virsta žmogaus nusistatymų

filosofija. Mano santykis su mano mirtimi čia pasidaro pagrindinė problema. Kaip aš priimsiu mirtį ir kokios reikšmės man ji turės? Kokios prasmės ji jau dabar turi mano tebesitęsiančiam dar gyvenimui? Kaip aš turiu šį gyvenimą tvarkyti, kad mirties prasmė būtų atskleista ir įvykdyta? Štai klausimai, į kuriuos stengiasi atsakyti mirties filosofija. Atsakymai savo turiniu gali būti įvairūs. Tai priklauso nuo metafizinių pažiūrų į patį žmogų. Tačiau visus šiuos atsakymus mirties akivaizdoje riša viena formalinė jungtis: *žmogaus elgsena.* Mirties akivaizdoje ir egzistencijoje, kuri būna mirties akivaizdoje, žmogaus elgsena yra pagrindinis ir lemiamas dalykas. Todėl mirtis ir sutelkia žmogų prie jo paties. Egzistencija mirties akivaizdoje virsta rūpesčiu dėl savojo Aš.

Tuo tarpu gimimas stato jau visai kitokius klausimus. Priešais gimimą stovinti nebūtis yra žmogaus egzistencijos ne galinis, bet, priešingai, *pradinis* taškas, kuriuo jis pradeda būti. Todėl gimimo akivaizdoje žmogus stovi ne vienas su savimi, bet su visu būsimu savo gyvenimu. Gimimas kaip tik pašaukia žmogų į aną Jobo minimą karo tarnybą. Jis įveda jį į objektyvinius uždavinius, į objektyvines pareigas; jis šitas pareigas uždeda; jis pažadina žmoguje lūkesčių. Gimimas iškelia žmogų iš nebūties ne apskritai ir paprastai būti, bet būti *vienaip* ar *kitaip.* Jis apvelka žmogų konkrečia *būsena,* apsireiškiančia tam tikrais objektyviniais uždaviniais ir tam tikrais objektyviniais pavidalais. Mirdamas žmogus šituos pavidalus palieka. Gimdamas jis juos prisiima. Mirdamas jis yra atleidžiamas nuo gyvenimo ir atpalaiduojamas nuo visokeriopo jo turinio. *Jis pasilieka vienas.* Gimdamas jis yra į gyvenimą pašaukiamas. Objektyvinis gyvenimas su savo turiniu yra jam patikimas. *Žmogus čia pasidaro įjungtas.* Mirties šviesoje egzistencija yra apsisprendimas ir elgimasis. Gimimo šviesoje ji yra pašaukimas ir uždavinys. Mirtis nušviečia subjektyvinę, vidinę egzistencijos pusę: jos subjektyvinį pergyvenimą ir žmogaus nusistatymą jos atžvilgiu. Gimimas apreiškia objektyvinę, viršinę jos pusę, jos objektyvinį turinį, tąjį žygį, kurį žmogus sava egzistencija yra pašauktas įvykdyti. Mirties šviesoje egzistencija yra manojo Aš rūpestis pačiu savimi. Gimimo šviesoje ji niekados nėra tiktai *sau,* bet visados ir *kitam:* kažkam skirta, kažkam įpareigota, kažkam pašaukta. Egzistencinė filosofija gimimą pergyvena kaip žmogaus *nusviedimą* į pasaulį. Nusviedimo sąvoka čia yra labai

būdinga. Ji atskleidžia *prievartinį* nusviedimo pobūdį ir sykiu parodo, kad nusviestas žmogus yra *paliktas* žmogus — be jokio tikslo ir be jokio uždavinio. Nusviedimas nėra pašaukimas. Nusviedimas yra tik neprasminga prievarta ir žmogaus palikimas vieno sau. Nusviestam žmogui belieka tik apsispręsti, *kaip* jis šitą nusviedimą bei palikimą priims ir *kaip* jį pergyvens. Tačiau jeigu prisiminsime tą viltį, kuria yra sutinkamas kiekvieno naujo žmogaus pasirodymas žemėje; viltį, pasirodančią ne tik tėvų veiduose, bet ir akyse kiekvieno, kuris stebi kūdikį; taip pat jeigu prisiminsime visą tą gilų žvilgį, kuriuo kiekvienas savisąmonės sulaukęs jaunuolis žiūri į savo ateitį,— negalėsime viso šio proceso pavadinti nusviedimu ir palikimu be jokio pašaukimo ir be jokio skirto uždavinio. Pro šias viltis ir šiuos ilgesingus žvilgsnius prabyla iš pačių būties gelmių besiveržiąs pasiryžimas *kažką* padaryti, *kažką* atlikti, *kažkokį* žygį įvykdyti, kuris būtų *daugiau* negu tiktai grynas buvimas. Atbundanti savisąmonė kaip tik mato šiame žygyje savos ateities prasmę, juo remia savo gyvenimo pateisinimą, ant jo stato savo egzistenciją. *Objektyviniam žygiui žmogų ruošia ir kiti, ir jis pats jam ruošiasi.* Tai nėra *nusviedimo* apraiška. Tai greičiau yra *pašaukimo* pergyvenimas. *Egzistencija yra pašaukta.* Ji yra ne nusviedimas, bet pašaukimas, kuris suponuoja laisvą prisiėmimą, atsakingumą ir reikalą pasiteisinti.

Evangelijos pasakojimas apie padalintus talentus yra simbolinis egzistencijos vaizdas. Žmogus, „iškeliaudamas svetur, pasišaukė savo tarnus ir perdavė jiems savo turtus. Vienam jis davė penkis talentus, kitam du, o trečiam vieną, kiekvienam pagal jo gabumą, ir tuojau iškeliavo" (*Mt 25, 14—15*). Gimdami mes kiekvienas gauname tam tikrą talentų skaičių. Tai yra Davėjo malonė. Tai darbas Dvasios, kuri dalina „kiekvienam, kaip ji nori" (*1 Kor 12, 11*). Tačiau kiekvienas šių dovanų gauna. Kiekvienas yra pašaukiamas ir paskiriamas. Tačiau ne kiekvienas šį pašaukimą supranta. „Tas, kuris buvo gavęs penkis talentus, nuėjęs jais vertėsi ir pelnė kitus penkis. Taip pat ir kurs buvo gavęs du, pelnė kitus du. Kurs gi buvo gavęs vieną, nuėjęs įkasė jį į žemę ir paslėpė savo valdovo pinigus" (*25, 16—18*). Šis trečiasis ir yra žmogus, kuris nesupranta, kad egzistencija yra pašaukimas. Jis todėl nori *tiktai būti*, palikdamas šalia anąjį „daugiau negu tik būti", kuris jam buvo duotas tegul ir vieno talento pavi-

dalu. Jis neprisiima pašaukimo, pasilikdamas tik pats su savimi. Jis užkasa gautą dovaną, užsidaro savame Aš ir veda tiktai subjektyvinį formalinį buvimą. Jis apsisprendžia, bet nieko nevykdo. Jis gyvena ne gimimo, bet mirties šviesoje. Todėl jos galas ir yra mirtis. „Daug laiko praslinkus, tų tarnų valdovas parėjo ir darė su jais apyskaitą. Priėjo tas, kurs buvo gavęs penkis talentus, ir atnešė kitus penkis talentus sakydamas: „Viešpatie, tu man davei penkis talentus; štai aš pelniau dar kitus penkis". Jo valdovas jam tarė: „Gerai, gerasis ir ištikimasis tarne; kadangi tu buvai ištikimas ant nedaugelio, aš ant daugelio tave pastatysiu; įeik į savo viešpaties džiaugsmą". Priėjo ir tas, kurs buvo gavęs du talentu, ir tarė: „Viešpatie, tu man davei du talentu; štai aš pelniau dar kitus du". Valdovas jam tarė: „Gerai, gerasis ir ištikimasis tarne; kadangi tu buvai ištikimas ant nedaugelio, aš ant daugelio tave pastatysiu; įeik į savo viešpaties džiaugsmą". Priėjęs ir tas, kurs buvo gavęs tik vieną talentą, ir tarė: „Viešpatie, aš žinau, kad tu kietas žmogus; tu pjauni, kur nesėjai, ir renki, kur nebarstei; bijodamas aš nuėjau ir paslėpiau tavo talentą žemėje; štai jis, imk, kas tavo". Atsakydamas jo viešpats jam tarė: „Piktasis tarne ir tinginy, tu žinojai, kad aš pjaunu, kur nesėjau, ir renku, kur nebarsčiau; taigi tau reikėjo pavesti mano pinigus pinigų mainininkams, ir sugrįžęs aš juk būčiau gavęs kas mano su palūkanomis. Taigi atimkite iš jo talentą ir duokite tam, kurs turi dešimtį talentų. Nes kiekvienam turinčiam bus duota, ir jis apsčiai turės; o iš to, kurs neturi, bus atimta ir tai, ką jis regisi turįs. Ir nenaudingą tarną išmeskite laukan į tamsybes" (25, 19—30). *Formalinė egzistencija, susitelkusi ir užsidariusi tiktai savyje, baigiasi tamsybėmis.* Egzistencija, kuri nori įeiti „į savo viešpaties džiaugsmą", turi įvykdyti savo pašaukimą. Ji turi gautą talentą paversti vaisingu.

Egzistencijos pašaukimas, į kurį mus pastato gimimas ir kurį Kristus vaizduoja gauto talento, o Jobas karo tarnybos simboliu, gali būti įvykdytas tiktai *veikiant.* Abu pirmieji tarnai padvigubino savo talentus veikdami. Trečiasis, užkasęs savo talentą žemėje, yra neveikimo simbolis. Todėl kiek pirmųjų dviejų egzistencija išsiskleidė ir paregėjo savo pilnatvę, tiek trečiojo sunyko. Viešpaties džiaugsmas yra pasiekiamas tik veikiant, ir tamsybės ištinka kiekvieną neveikimą. Jobo vaizdas sako tą patį. Karo tarnyba yra veikimas iš esmės. Tai yra gautas ir

prisiimtas veikimas. Tai yra pareiga. Jeigu tad žmogaus gyvenimas žemėje yra gautų talentų didinimas, jeigu jis yra karo tarnyba, tai, šiuos simbolinius vaizdus išvertę į filosofinę kalbą, gausime išvadą, kad *egzistencija yra veikimas.* Egzistencija nėra tiktai grynas buvimas be turinio. Ji yra veikimas, kuriuo žmogus, iš vienos pusės, teigia *save* kaip šio veikimo subjektą ir *daiktą* kaip veikimo objektą. Mūsų egzistencija nėra kažkas savaiminga, kas mums kiltų iš pačios prigimties. Ji nėra gamtinių galimybių išsiskleidimas. *Egzistencija yra mūsų asmeninis ir sąmoningas veikimas.* Mes patys turime talentus uždirbti. Mums yra duotas pagrindas, tasai pradinis kapitalas. Tačiau jis vienas nepadarys mūsų buvimo egzistencija. Jis vienas mus nuves tiktai į tamsybes. Prie šiojo mums duoto pagrindo mes turime prijungti savo intensyvų veikimą. Tik tada anas pagrindas pasidaro prasmingas. Veikimas tad yra pagrindinis aktas, kuriuo egzistencija remiasi. A. Gehlenas savo antropologijoje yra pastebėjęs, kad vienintelis veikiąs padaras yra žmogus. „Gyvuliai,— Gehleno teigimu,— neveikia" [1]. *Gyvuliai tiktai būna.* Jie yra nešami gamtinių jėgų, kurios juose individualizuojasi ir išsiskleidžia. Jų buvimas iš tikro yra perėjimas iš galimybės į tikrenybę, bet jis nėra veikimas *egzistencine* prasme. Veikia tiktai žmogus, nes tiktai žmogus save sąmoningai teigia, be ko veikimas yra negalimas. Tiktai žmogus žino, kad jis yra, ir šituo žinojimu jis suteikia savam buvimui naujos prasmės ir naujos vertės. Sąmoningas buvimas jau yra pralaužęs grynojo buvimo sritį. Žinodamas, kad jis yra, žmogus tuo pačiu daro, kad būtų. Žmogaus egzistencija vyksta ne savaime kaip gyvulių buvimas, bet *esti vykdoma.* Žmogus pats ima savo buvimą į savo rankas ir jį realizuoja. *Egzistencija nėra žmogui duota iš anksto; ji turi būti įvykdyta jo paties; egzistencija žmogui yra užduota: ji yra uždavinys.* Ji reikalauja sąmoningo aktyvumo iš žmogaus pusės. Atlikdamas šį uždavinį, žmogus veikia ir tuo pačiu egzistuoja. Žmogus būna veikdamas. Gyvulys būna paprastai. Todėl egzistencinė filosofija teisingai šalia paprasto gryno *buvimo* (Dasein) pastatė *egzistenciją* kaip sąmoningai ir veiksmingai *įprasmintą* buvimą. Gyvulys ir daiktas yra tiktai buvimas. Tuo tarpu žmogus jau yra egzistencija, vadinasi, *vykdo-*

[1] Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung im Kosmos, 426 p., 1940.

mas buvimas. Be abejo, žmogus taip pat gali nuslysti į paprastąjį buvimą. Jis gali tiek nusilpninti savo sąmoningą ir veiksmingą apsprendimą, kad jame gali pradėti veikti ne tiek jo asmeninis Aš, kiek arba grynos gamtinės jėgos, arba bevardis masinis kolektyvas, kurį Heideggeris išreiškia neasmeniniu įvardžiu „man". Šitasai *man*, šitasai kolektyvinis instinktas apvaldo tokio žmogaus ir sprendimą, ir skonį, ir meilę, ir neapykantą. Žmogus sprendžia taip, kaip visi; jis gėrisi tuo, kuo gėrisi visi; jis myli tai, kas patinka visiems; jis piktinasi tuo, kuo piktinasi visi. Asmeninis Aš čia dingsta. Žmogus nusileidžia į kasdienybę. Jis prapuola minioje, kuri sudaro vieną iš pagrindinių sudedamųjų pasaulio pradų[2]. Tačiau šita galimybė atkristi į paprastąjį buvimą kaip tik ir rodo, kad jis yra žmogui nesavas; kad egzistuoti, vadinasi, *tikrai žmogiškai būti*, galima tik tada, kai žmogus veikia *kaip Aš;* kai jis pats yra savos egzistencijos autorius, sąmoningas ir valingas. Be abejo, buvimas padeda egzistencijai pagrindą. Ir šį pagrindą žmogus turi ne iš savęs. Šiuo atžvilgiu jis nėra jo šaltinis. Apie tai mes esame jau kalbėję. Tačiau šitą iš Kito gautą buvimą paversti egzistencija yra žmogaus rankose. Jis gali gautą talentą paleisti apyvarton, bet gali ir užkasti į žemę. *Sąmoningas, iš laisvai ir savarankiškai apsisprendžiančio Aš kyląs veikimas yra tasai aktas, kuriuo duotasis buvimas virsta egzistencija.*

Tačiau veikimas reikalauja ne tik žmogaus sąmoningo Aš, bet ir *objekto*, kurį šitasai Aš veiktų. *Šalia asmeninio subjekto, veikimas reikalauja ir objektyvinio daikto.* Daiktas, kaip ir asmuo, yra sudedamasis veikimo pradas. Kur nėra daikto, kuris stovėtų prieš asmenį, ten nėra nė paties veikimo. Gyvuliai neveikia ne tik todėl, kad jie neturi asmeninio Aš, bet taip pat ir todėl, kad jie neturi daikto. Jų buvimas nėra pastatytas *šalia* daiktų, bet sudaro daiktų arba aplinkos dalį. Gyvulys yra apspręstas aplinkai, kaip dalis yra apspręsta visumai. Jis negali iš jos išsiveržti. Jis negali jos pergalėti. Jis joje išsitenka visiškai. Todėl daiktas gyvuliui niekados ir nėra objektas. Daiktas yra tiktai gyvulio pratęsimas ir papildymas, prieš kurį gyvulys niekados neatsistoja. Daikto gyvulys niekad nepergyvena kaip ne-Aš, nes jis nė savęs nepergyvena kaip Aš. Gyvulio sąmonėje daiktas ir jis pats

[2] Plg. Sein und Zeit, 126—127 p.

nėra persiskyrę. Juodu sudaro vienybę. Todėl gyvulys niekad nėra *šalia* pasaulio, bet visados *pasaulyje* pačia giliausia šio žodžio prasme. Šalia pasaulio savo sąmone gali atsistoti tiktai žmogus. Pasaulis jam yra jau ne-Aš. Pasaulis jau yra atsiskyręs nuo žmogaus. Žmogus jau yra paleistas iš tos gilios vienybės, kurioje būna gyvulys. Dėl to kiekvieną daiktą žmogus pergyvena kaip skirtingą nuo jo paties, kaip stovintį šalia jo, kaip objektą, kurį jis savo veikimu liečia, keičia, apdirba, įtraukia į savo gyvenimą, bet niekados nesulieja su savuoju Aš. Tačiau kaip tik dėl to, kad žmogus daikto su savimi niekad nesulieja, *daiktas virsta žmogui jo veikimo lauku, kuriame esti vykdoma žmogaus egzistencija.* Gyvulys neveikia todėl, kad, neturėdamas daikto, jis tuo pačiu neturi *lauko,* kur galėtų veikti. Tuo tarpu žmogui toksai laukas yra. Žmogus veikia daiktus ir daiktuose. Daiktas taip lygiai pasidaro esminė veikimo dalis, kaip ir asmeninis žmogaus Aš. Veikimas eina į daiktą ir daikte įvyksta. Veikimas yra apspręstas daiktui. Jis išeina iš Aš ir eina į ne-Aš. Subjektas susitinka su objektu veikime.

Ir čia mes prieiname svarbios išvados žmogaus egzistencijai suprasti. *Įsijungdamas į veikimą, daiktas tuo pačiu įsijungia į egzistenciją.* Negalėdami be daikto veikti, mes tuo pačiu negalime be jo nė egzistuoti. Mūsų egzistencija, kiek ji yra veikimas — o tokia ji yra iš esmės,— yra apspręsta šalia mūsojo Aš esančiam daiktui. *Mes esame daiktui atviri.* Mūsų egzistenciją pagrindžia ne tik mūsasis Aš, bet ir objektyvinis daiktas. Mes nesame uždaryti tik savame asmeniniame subjektyviniame pasaulyje. Mūsasis Aš, pašauktas veikti, savaime išeina iš savęs ir eina į tai, kas yra ne-Aš, kas yra šalia jo, ir tuo būdu parodo, kad savyje jis neišsitenka, savimi neišsisemia; kad *egzistuoti* jis gali tik ryšium su daiktu. Veikimas mus išveda iš mūsų pačių ankštos srities. Veikdami mes peržengiame patys save ir pasiekiame tą, kas yra šalia mūsų. Egzistencija, kaip veikimas, niekados nėra *tiktai* savyje, bet visados ir *šalia* savęs. Idealizmo teigimas, kad mūsąją egzistenciją sudaro tik mūsų sąmonė ir kad tai, kas atrodo esą šalia mūsų, yra sąmonės gaminys,— šitas teigimas galėjo atsirasti tik neišanalizavus veikimo esmės. Sąmonė juk tik todėl ir yra sąmonė, kad ji atsidaužia į tai, kas yra *šalia* jos ir kas nuo jos nepriklauso. Be šitokio atsidaužimo ji negalėtų suvokti pati savęs, ir mūsasis Aš niekados neatbustų. Daiktas yra tasai

titnagas, į kurį įsiskilia mūsojo Aš savęs pažinimas ir pergyvenimas.

Visa tai, kas yra ne mūsų Aš, visa tai, kas yra šalia mūsų, mes vadiname *pasauliu.* Pasaulis, kaip teisingai iškėlė egzistencinė filosofija, yra ne tik ta tikrovė, kuri mus apsupa iš viršaus, bet ir mūsų pačių paprastasis buvimas, apsireiškiąs mūsų pergyvenimais, jausmais, polinkiais, pomėgiais; žodžiu, visu psichiniu ir fiziniu mūsų gyvenimu. Visa tai, kas yra ne-Aš, yra pasaulis, nepaisant ar šis ne-Aš bus mums iš viršaus, ar gyvens pačioje mūsų būtybėje. Visa tai yra šalia giliausiojo mūsų Aš. Visa tai todėl ir yra *daiktas,* kuriam esame apspręsti ir kurį paverčiame savo veikimo lauku. *Egzistencija yra apspręsta pasauliui.* Heideggeris teisingai šį apsprendimą vadina „buvimu pasaulyje"—„In-der-Welt-sein"— ir jame mato išeities tašką, kuriuo turi prasidėti būties analizė [3]. Buvimas pasaulyje anaiptol nėra *erdvinis* buvimas. Tai ontologinė žmogiškosios būties būsena. Žmogus būna *pasauliškai,* vadinasi, pagal pasaulio prigimtį ir jo reikalavimus. Jis niekad negali pasaulio palikti ir egzistuoti taip, tarsi šalia jo nieko nebūtų. Pasauliškas žmogaus buvimas yra viena iš esminių ir nepakeičiamų jo situacijų. Pasaulis sudaro sudedamąją egzistencijos dalį. Būdami apspręsti daiktui, mes tuo pačiu esame apspręsti pasauliui, kuris yra ne kas kita kaip daikto išsiskleidimas ir jo pilnatvė.

Vis dėlto egzistencijos apsprendimas pasauliui, anos karo tarnybos atlikimas daiktuose dar nepasako, kokios *reikšmės* pasaulis turi egzistencijai. O atsakymai čia gali būti labai įvairūs. Vieną iš jų yra davusi ir dabarties egzistencinė filosofija. Ir jos nusistatymas pasaulio atžvilgiu nėra teigiamas. Tiesa, ji pripažįsta, kad pasaulis egzistencijai yra būtinas, kad pats pirmasis egzistencijos pajudėjimas jau yra susidūrimas su pasauliu, kuris atskleidžia neužgrindžiamą tarpą tarp Aš ir ne-Aš. Egzistencija ir pasaulis yra du pirmykščiai, vienas iš kito neišvedami dalykai. Tačiau pasaulio reikšmė egzistencijai vis dėlto esanti negatyvi. Ankstesnioji romantinė „gyvenimo — tiksliau, gyvybės — filosofija" žmogų buvo patalpinusi pasaulyje tarsi jaukiuose ir savuose namuose. Žmogui pasaulyje buvo sava ir saugu. Jis jautėsi pasinėręs į gyvybės pilnatvę, tekančią visame kosme; jautėsi

[3] Plg. Sein und Zeit, 52—53 p.

šios gyvybės nešamas, palaikomas ir globojamas. Tuo tarpu egzistencinei filosofijai šie namai sugriuvo. Žmogus pasijuto pasaulyje svetimas ir grasomas. Pasaulis virto jo pavojumi, ne tiek iš viršaus, kiek iš vidaus, nutraukdamas jo egzistenciją į negrynus ir nesavus pavidalus, ją sumenkindamas ir iškreipdamas. *Pasaulis virto žmogaus aprėžimu.* Pasauliškas žmogaus buvimas esąs jo baigtybės ženklas. Žmogus yra aprėžtas kaip tik todėl, kad jis yra apspręstas pasauliui ir kad jis yra į jį nusviestas. Priešiškas pasaulio pobūdis žmogaus yra pergyvenamas visu šiurpumu. „Priešiška mums yra tai, kas artima",— teigia Rilke ketvirtojoje elegijoje [4]. „Čia viskas mums yra tolima",— kartoja jis tą patį aštuntojoje elegijoje [5]. Net gyvulys jaučiasi nejaukiai šiame pasaulyje. Nepaisant kad jis „visados pasilieka įsčioje, kuri jį išnešiojo" [6], jame slypi „didelio liūdesio rūpestis ir svoris"; jį užklumpa dažnai kažkoks atsiminimas, kažkokios kitos tėviškės ilgesys. Ir „po pirmosios tėviškės ši antroji jam yra hibridiška ir vėjinga" [7]. Tuo labiau vėjinga ši antroji tėviškė yra žmogui. Čia jis nieko negali prisišaukti ir nieku pasinaudoti: „nei angelais, nei žmonėmis". O „išmintingi gyvuliai jau pastebi, kad mes nepatikimai esame namie šiame išaiškintame pasaulyje" [8]. Todėl nors iš pasaulio mes negalime pasitraukti, vis dėlto šis „buvimas pasaulyje" yra mūsų nutraukimas į kasdienybę, į aną bevardę neasmeninę minią, subanalinant mūsų egzistenciją ir suteršiant mūsąjį Aš. Egzistencinės filosofijos nusistatymas pasaulio atžvilgiu yra savotiškai aristokratiškas, tasai Horacijaus „odi profanum volgus", suprantant „volgus" pačia plačiausia ir giliausia prasme. Iš kitos pusės, šis nusistatymas yra asketinis ir anachoretinis. Pergalėti pasaulį savo vidiniu egzistencijos sutelkimu, nuo jo atsiskirti savęs teigimu yra pagrindiniai reikalavimai, kylą iš egzistencijos nepalyginamo pranašumo prieš pasaulį. Pasaulis čia yra pergyvenamas kaip nevertingas ir todėl nustumiamas į užpakalį. Gražiu O. Bolnovo pasakymu, pasaulis egzistencinėje filosofijoje yra „nuvertintas ligi gryno užpakalinio fono, nuo ku-

[4] Op. cit., 17 p.
[5] Op. cit., 31 p.
[6] Op. cit., 31 p.
[7] Ibid.
[8] Op. cit., 7 p.

rio nusigręžiá egzistencija. Bet kokia savarankiška pasaulio vertė ir prasmė neišvengiamai dingsta" [9].

Šitaip pasaulį pergyvena egzistencinė filosofija todėl, kad ji žiūri į jį kaip į žmogaus *nusviedimo*, o ne kaip į jo *pašaukimo* lauką. Iš tikro, jeigu žmogus yra nusviestas, savaime suprantama, tuomet pasaulis yra *ne jo:* jis yra žmogui svetimas, nejaukus, šaltas ir grėsmingas. Tačiau jeigu žmogus yra pašauktas, pasaulis pasirodo jam visai kitoje šviesoje. *Egzistencija, būdama pašaukimas, pergyvena pasaulį kaip jai duotą.* Ji negali pamiršti anų pirmykščių Viešpaties žodžių: „Subjicite terram et dominamini"—„palenkite sau žemę ir apvaldykite". Egzistencinio pašaukimo akivaizdoje pasaulis yra veikimo ir tuo pačiu mūsų egzistencijos vykdymo laukas. Jeigu egzistencija yra veikimas, tai ji gali apsireikšti tiktai susidūrusi su daiktu, vadinasi, su pasauliu. Jeigu egzistencija yra ne gamtos davinys, bet žmogaus veikimo rezultatas, tai ji gali būti pasiekta tiktai pasaulyje. Jeigu egzistencija yra pašaukimas, vadinasi, turinti atlikti tam tikrą žygį, tai ji gali šį žygį atlikti tik ryšium su pasauliu. Pasaulis stato žmogui uždavinių, kuriuos vykdydamas jis kaip tik grynąjį savo buvimą paverčia egzistencija. Kas gi yra tasai mūsų jau anksčiau minėtas Rilke's žemei priskiriamas noras „neregimai mumyse prisikelti" [10], jei ne mūsų pašaukimas pasaulio atžvilgiu? Pats Rilke jį todėl ir vadina „verčiančiu uždaviniu"—„drängender Auftrag",— kurį, be abejo, gali atlikti tik žmogus. O dvidešimt pirmajame Orfėjo sonete (I dalis) Rilke išvysto šią mintį dar aiškiau: „Pavasaris atėjo. Žemė kaip vaikas, kurs moka eilių; daug, o daug... Išsivadavusi žeme, tu laimingoji, žaisk su vaikais! *Mes norime tave sugauti, linksmoji žeme! Linksmiausiajam pasiseks*" [11]. Sugauti žemę yra vienas iš egzistencijos uždavinių. Ne nuo jos pabėgti, ne nuo jos paniekinančiai ir išdidžiai nusigrįžti, bet eiti su ja žaisti ir ją sugauti. *Egzistencija yra vedama į pasaulį, kad šį įimtų į save.* Be abejo, žaidimas su žeme nėra be pavojų. Mes galime žemės ir nesugauti. Mes galime atitrūkti nuo savojo Aš ir sykiu nerasti pasaulio. Tai yra ta grėsmė, kuri verčia egzistencinę filosofiją laikytis atokiai nuo objektyvinių pavidalų. Vis dėlto ši grėsmė yra *tiktai galimybė.* Ji nėra ontologinė *būtinybė,* įdiegta į mūsų būtį. „Linksmiausia-

[9] Existenzphilosophie, 426 p.
[10] Op. cit., 35 p.
[11] Op. cit., 65 p.

jam pasiekslʼ" — nepaprastai gilus posakis. Kas eina į pasaulį visu atvirumu ir atsideda visa būtimi savam pašaukimui, tam pasiseka pasaulį įimti į savo egzistenciją, pasiseka žemę sugauti. *Savo pašaukimo vykdymas pasaulyje reikalauja atsivėrimo šiam pasauliui.* Bet šis atsivėrimas yra sykiu ir laimėjimo laidas. Tuo tarpu kiekvienas užsisklendimas yra stoka reikalingo linksmumo šiame būties žaidime ir tuo pačiu pralaimėjimo pradžia. Nuliūdusiajam nesiseka žemės sugauti. Pasaulis ištrūksta iš pesimistinių rankų. Užtat jį sugauna linksmiausiasis, kuris giedria dvasia ir atvira širdimi prisiima savo pašaukimą ir eina į pasaulį jo vykdyti. Pirmieji du Kristaus minimi tarnai ir buvo anie linksmiausieji. Jie sugavo žemę ir iš jos po tiek paėmė, po kiek ir patys turėjo. Jų egzistencija, nuvedusi juos į Viešpaties džiaugsmą, susikūrė iš jų pačių ir pasaulio sandėrio. Tuo tarpu trečiasis tarnas liūdnu ir nepasitikinčiu veidu paslėpė savo talentą nuo žemės. Jis nėjo į pasaulį, mėgindamas savo egzistenciją išskelti tiktai iš savęs vieno. Todėl jis ir atsidūrė tamsybėse, kur pilna verksmo ir dantų griežimo. *Egzistencija aptemsta tik pasaulio neapgalėjimo atveju.* Tačiau egzistencija, kuri pasaulį apgali jį sugaudama ir įjungdama į save, nušvinta dar skaidriau negu savo vienatvėje, nes čia ji yra įvykdoma visa savo pilnatve. Pašaukimo atlikimas pasaulyje yra tiesioginis kelias į Kristaus minimą Viešpaties džiaugsmą. Tai tasai žemės palenkimas ir jos apvaldymas, apie kurį mums kalba Genezė ir kuris amžiais gyvena žmonijos sąmonėje. Jame apsireiškia žmogaus galia, jo kilnybė ir sykiu *žemiškasis* jo tikslas.

Toks tad egzistencijos pobūdis yra įvystytas į Jobo apibūdinimą, kad žmogui yra skirta žemėje „karo tarnyba". Šitas poetinis vaizdas išreiškia žmogaus egzistenciją kaip veikimą, kuris įima savin, iš vienos pusės, asmeninį žmogaus Aš, iš kitos — daiktinį pasaulį. *Pasauliui žmogus yra taip pat atviras, kaip ir transcendencijai.* Žmogus yra pašauktas atlikti pasaulyje tam tikrą uždavinį. Pasaulis jam yra duotas kaip jo veikimo objektas ir laukas, kuriam jis taip pat turi pareigų, kaip sau pačiam ir Dievui. Vietoje nuo pasaulio bėgęs ir jį niekinęs, žmogus yra skiriamas į jį eiti ir jį pakeisti pagal save, kad žemė neregima mumyse prisikeltų. Žmogaus dvasios paliestas pasaulis pasidaro vertingas, nes jis yra nušviečiamas žmogiškosios egzistencijos šviesa.

Jis tampa šios egzistencijos dalimi. Tuo būdu formalinis nusistatymas ir apsisprendimas esti pripildomas turiniu. Žmogiškoji egzistencija pasidaro ne tik subjektyvi, bet ir objektyvi, vykdoma šalia mūsų esančioje tikrovėje. *Žmogiškoji egzistencija vyksta asmens ir daikto sąjungoje.*

Tačiau vienu tik veikimu žmogiškoji „karo tarnyba" žemėje dar neišsisemia. Būti karo tarnyboje reiškia visados *eiti sargybą*, vadinasi, budėti ir saugoti. Kareivis visados eina sargybą, net ir tada, kai jokio karo nėra, kai taika yra pilname savo žydėjime. *Kareivis esmingai yra budįs žmogus.* Jeigu tad Jobas žmogaus gyvenimą pakartodamas vadina karo tarnyba, jis nori tuo pasakyti, kad *egzistencija yra ne tik veikimas, bet ir budėjimas.* Budėjimas yra taip pat savotiškas veikimas. Bet jis jau reikalauja kitokio nusiteikimo ir kitokių prielaidų negu veikimas apskritai. *Budėjimas visados suponuoja grėsmę.* Mes budime todėl, kad mums kas nors graso. Kareivis eina sargybą todėl, kad tas ar kitas valstybės gyvenimo objektas yra grasomas. Gali šita grėsmė būti ir labai tolima, bet kol ji yra *galima*, tol kareivis budi. Taip yra ir su mūsų egzistencija. Jeigu ji yra karo tarnyba, ji yra ir budėjimas. O jeigu ji yra budėjimas, ji yra kieno nors grasoma. Mes egzistuojame kažkokios grėsmės akivaizdoje. Mus tyko kažkoks pavojus. Todėl mes ir budime. Budėjimas ir grėsmė yra dvi koreliatyvinės sąvokos, nemąstomos viena be kitos. Iš kur tad šitas pavojus egzistencijai ateina? Kas mums graso ir kokios prasmės turi šita egzistencinė grėsmė?

Prieš atsakydami į šituos klausimus pažiūrėkime, kaip Jobas suprato šitą grėsmę ir koks buvo jo budėjimas. Šiuo atveju mums yra būdingas jo elgesys laimingo gyvenimo metais. Kad nelaimių ir smūgių ištikta egzistencija pergyvena grėsmę, yra visai suprantama. Tada žmogus įtempia visas savo dvasios ir kūno jėgas šiai grėsmei pergalėti. Tada jo budėjimas pasidaro pats didžiausias. Bet kas graso egzistencijai tada, kai žmogus gyvena savo laimės metus? Ar ir tuomet žmogus turi budėti? O jeigu taip, tai kas jį tyko? Į šitą tad klausimą Jobo elgesys mums kaip tik ir duoda visai konkretų atsakymą. Knygos autorius prasmingai pasakoja, kaip Jobas sutikdavo savo sūnų ir dukterų puotas. Jau esame minėję, kad Jobo sūnūs nuolatos puotaudavo, susikviesdami kiekvienas iš eilės savo brolius ir seseris. Nėra abejonės, kad Jobas buvo patenkintas savo vaikų džiaugsmu. Jie bu-

vo Viešpaties palaima, ir jų džiūgavime jis regėjo dosnią Dievo ranką. Ir vis dėlto, „kai jie pabaigdavo puotos dienų eilę, Jobas imdavo juos pašvęsti. Jis keldavosi anksti rytą ir aukodavo deginamųjų aukų pagal visų jų skaičių mąstydamas: „Gal mano vaikai nusidėjo ir piktažodžiavo Viešpačiui savo širdyje". Taip Jobas elgėsi visą laiką" (*1, 5*). Tai buvo Jobo atsakymas į kasdieninius savo vaikų džiaugsmus. Vaikai galėjo užsimiršti. Bet jų tėvas budėjo. Jobas jautė savotišką grėsmę, kuri tyko jo sūnus. Todėl malda ir aukomis jis stengėsi šitą grėsmę pašalinti. Jobas jautė, kad žemiškajame gyvenime mes vaikščiojame bedugnės pakraščiais, kad prie laimės šliejasi nelaimė, kad kiekvienas džiaugsmas gali būti sudrumstas jeigu ne iš viršaus, tai bent viduje nusikreipimu nuo Dievo arba bent jo pamiršimu. Todėl Jobas budėjo. Jis buvo susirūpinęs ne todėl, kad gero gyvenimo tarpsnis kada nors gali pasibaigti. Ne! Tai buvo greičiau nujautimas, kad žemiškojoje egzistencijoje gėris ir blogis, laimė ir nelaimė, džiaugsmas ir skausmas yra sumišę tarp savęs, vienas su kitu neatskiriamai susiję, sudarydami mums sunkiai suprantamą mūsų egzistencijos dvilypumą. Mes niekados negalime būti visiškai laimingi, nes jaučiame, kad mūsų laimė yra tykoma kažkokios nelaimės. Laimingo gyvenimo metus visados lydi baimė, savotiška baimė, kurioje kaip tik ir išeina aikštėn paslėptas nelaimingumas. Jo iš viršaus mes neregime. Bet mes jį jaučiame tūnantį kažkur gelmėse. Šitą gresiantį nelaimingumą jautė ir Jobas. Todėl jis meldėsi ir aukojo, kad grėsmė neištiktų jo vaikų pačiu sunkiausiu savo pavidalu, būtent *nuodėme.*

Jobo elgesys rodo, kad mūsų egzistencija niekados nestovi prieš mūsų akis visoje savo pilnatvėje; kad jos visos mes negalime aprėpti bei suvokti; kad joje visados pasilieka kažkokių nesuprantamų gelmių ir paslapčių, kurių mes negalime pažinti ir todėl apvaldyti. Kažkoks chaotiškas pradas glūdi egzistencijos gelmėse, iš kurių iššoksta tarsi iš nebūties mūsų veiksmai, nenumatyti, nemotyvuoti, nepagrįsti. Jie suardo pirmykščius mūsų planus. Jie pakeičia mūsų užsimojimus ir pasiryžimus. Jie daro įtakos visai mūsų būčiai. Ir tačiau mes negalime padaryti, kad jų nebūtų. Mes negalime taip sutvarkyti savos egzistencijos, kad ji pasiduotų tiktai aiškiems mūsų proto nurodymams. Kažkas visados pasilieka anapus mūsų proto ribų; pasilieka kaip realus grėsmingas pradas. Šitą tad protu neaprėpiamą ir neperskverbiamą egzistencijos pusę

mes vadiname *egzistencijos iracionalumu*. Egzistencija yra iracionali. Ji nesiduoda, kaip buvo anksčiau pastebėta, padalinama iš proto be liekanos. Liekana visados atsiranda, reali, visados mus lydinti, kiekviename žingsnyje jaučiama, nors ir nesuvokiama. Mūsų egzistencija mums parodo tik vieną savo pusę. Antroji lyg mėnulio yra amžinai paslėpta nuo mūsų, nes nuo mūsų nugrįžta. Ji būna kažkokioje tamsoje. Mes jaučiame, kad šitos tamsos įtaka kartas nuo karto įsibrauna į šviesiosios pusės gyvenimą. Tačiau *kaip* šita įtaka ateina, *kada* ir *kodėl* ji ateina, mes pasakyti negalime. Čia protas atsiduria prieš nesuvokiamybę.

Šita tad iracionalinė, tamsioji mūsų egzistencijos pusė ir yra tasai šaltinis, iš kurio mums kyla grėsmė. Būdama nesuvokiama, iracionalinė pusė su savo veiksmais negali būti nei pramatoma, nei tuo labiau apvaldoma. Jos įtaka pasirodo nepriklausomai nuo mūsų sąmonės pastangų. Tamsioji egzistencijos pusė sviedžia savo šešėlį dažniausiai kaip tik tada, kai jos nelaukiame ir jai priimti esame nepasirengę. Todėl šio šešėlio užslinkimą, šviesiosios pusės aptemimą mes ir pergyvename kaip didesnį ar mažesnį mūsų būties sukrėtimą. O sykį tokį sukrėtimą pergyvenę, esame lydimi nuolatinio nerimo ir net baimės, kad jis gali pasikartoti. Egzistencija virsta nuolatiniu pavojumi. Mes egzistuojame nuolatinės grėsmės akivaizdoje. Tačiau ši grėsmė ateina ne iš šalies, bet iš mūsų pačių. Egzistencija pati savyje nešioja iracionalinį pradą ir todėl graso pati sau. Budėti tad esmėje reiškia būti pasiruošus sutikti tamsiosios mūsų pačių pusės prasiveržimus ir į juos tinkamai atsakyti. Ir juo labiau šviesioji mūsų egzistencijos pusė kyla į savo viršūnes, juo labiau ji tuomet artėja prie tamsiosios savo pusės ir juo grėsmė mums tuomet darosi didesnė. Kai mus ištinka didelis džiaugsmas ar didelė kančia, kai skęstame meilės ar maldos ekstazėse, visais šiais momentais mūsų egzistencijos iracionalumas stipriai mums graso. Todėl visais šiais momentais ir budėjimas turi būti labai didelis. Kasdieniniame buvime, kuris vyksta egzistencijos paviršiumi, grėsmė yra ne tokia didelė, nes tuomet esame toli nuo tamsiosios savo pusės. Tačiau kai leidžiamės į savo būtybės vidų, kai pradeda atsidaryti mūsų gelmės, susidūrimas su tamsiąja puse pasidaro beveik neišvengiamas. Mistikai teigia, kad aukščiausiame tobulumo laipsnyje (via unitiva) pavojus žmogui atkristi nuo Dievo yra pats didžiausias

ir kad šventieji, atsidūrę šiame laipsnyje, jautę nepaprastą grėsmę ir todėl pergyvenę nepaprastą nerimą ir baimę. Teigimas yra visai suprantamas. Pakilęs ligi meilės vienybės su Dievu, žmogus pakyla sykiu ir ligi pat savo egzistencijos ribos, už kurios prasideda tamsa. Dar žingsnis, ir jis gali kaip tik įkristi į šitą tamsą. Stovėdamas pačioje viršūnėje, jis gali pasukti į visas puses: ne tik artyn prie Dievo, bet ir tolyn nuo Jo. Grėsmė čia išauga ligi milžiniško savo svorio. Artėjant prie transcendencijos, žmogaus laisvė ne tik nemažėja, bet išsivysto ligi visiškos savo pilnatvės, išvystydama sykiu ir grėsmingas galimybes. Tai, kas anksčiau žmogų varžė ar laikė iš viršaus — tradicijos, papročiai, artimieji, geismai, garbė,— visa čia netenka savo reikšmės. Čia pasilieka tik vienas žmogiškasis Aš su savo laisve ir su savo iracionalumu. Jo niekas nelaiko ir neremia. Todėl jis apsisprendžia pats vienas. Apsisprendimas yra nepaprastos reikšmės ir vertės. Bet sykiu ir nepaprastos grėsmės, nes jis kaip tik *gali* būti liuciferiškas. Dostojevskio inkvizitorius kaip tik ir yra tokio nuo viršūnių nuriedėjusio žmogaus pavyzdys. Jis gyveno tyruose, mito skėriais ir šaknelėmis, stengėsi įsijungti į išrinktųjų būrį, kad skaičius būtų pilnas. Tačiau tyruose buvo ne tik Kristus, bet ir gundytojas. Todėl inkvizitorius ir krito. Jis apsisprendė ne už Kristų, bet už gundytoją. Todėl metė visą pirmykštį anachoretišką savo gyvenimą, grįžo į pasaulį, prisiėmė kardinolo purpurą, įsijungė į visuomenę ir pradėjo „taisyti" Kristaus mokslą. Tai yra kritusios egzistencijos pavyzdys. O tokių kritusių egzistencijų yra tūkstančiai. Ir jos esti nuo viršūnių ne kieno nors nustumiamos: jos krinta pačios, traukiamos anos tamsiosios pusės svorio. A. Mickevičius savo eilėraštyje „Arimanas ir Ormuzdas" duoda puikų šitokios savos traukos svorio vaizdą. Arimanas, tasai senovinis rytietiškasis tamsos ir blogio dievas, išvėmė iš savęs tamsiausią tamsybę ir ja kaip voras savo siūlu kopė į šviesiąją Ormuzdo karalystę. Tačiau iškišęs pro šią savo tamsos sieną galvą ir paregėjęs Ormuzdą, spindintį savoje šviesoje, Arimanas pajuto tokią savos tamsos trauką ir tokį svorį, kad jo rankos neišlaikė, ir jis stačia galva krito atgal į savo tamsybes. Šviesiosios ir tamsiosios pusės susidūrimai egzistencijoje yra patys pavojingiausi, nes jų abiejų svoriai tuomet pasidaro nepaprastai ryškūs. Tuomet yra reali galimybė ne tik prasiveržti į transcendenciją, bet sykiu ir nuriedėti žemyn į savas tamsybes. Eg-

zistencija yra nėščia ne tik šviesa, bet ir tamsa. Žmogaus svoris yra ne tik jo meilė — pasak šv. Augustino, pondus meum amor meus,— bet ir jo neapykanta; ne tik jo viltis, bet ir jo nusiminimas; ne tik jo džiaugsmas, bet ir jo kančia; ne tik dorybė, bet ir nuodėmė. Egzistencija stovi viduryje. Ji yra traukiama kilti ir sykiu nuriedėti. Ir galutinis žodis, kuria linkme mes pasuksime, priklauso *mums patiems.* Tai yra laisvės žodis. Todėl nenuostabu, kad šitas žodis yra pats sunkiausias, kad apsisprendimo momentas yra pats pavojingiausias. Jeigu mums reikia ko nors bijoti, tai tik savęs pačių. Mes patys sau esame pats didžiausias pavojus ir pati didžiausia grėsmė. Budėti tad giliausia prasme reiškia saugotis paties savęs.

Egzistencija, būdama pašaukimas, suima savin du pradu: *veikimą pasaulyje ir budėjimą savyje.* Pasaulyje mes turime atlikti tam tikrą uždavinį sugaudami žemę ir ją perkeisdami. Tik šio uždavinio atlikimu mes paprastą, iš transcendencijos gautą buvimą paverčiame egzistencija, vadinasi, *žmogiškuoju* buvimu. Tačiau mums šį uždavinį vykdant, graso tamsioji iracionalinė mūsų pačių pusė, galinti mus nuvesti tolyn nuo mūsų pašaukimo, mus prapuldyti pasaulyje ir galutinai atitraukti nuo Dievo. Užtat mums yra reikalo budėti saugojantis pačių savęs. Veikimas ir budėjimas pasidaro pagrindinės mūsosios karo tarnybos pareigos. *Mūsų egzistencija esti vykdoma veikimo ir budėjimo įtampoje.* Todėl ji yra ne tik džiaugsminga, bet ir sunki; ne tik mūsų kuriamojo sakymo laikas, kaip nori Rilke („hier ist des Säglichen Zeit, hier seine Heimat" [12]), bet sykiu ir budėjimo valanda, kaip mus įspėja šv. Petras („sobrii estote et vigilate" (*1 Pt 5, 8*).

3. EGZISTENCIJOS PRAEINAMUMAS

Būdama pašaukimas, kurio esmę sudaro veikimas pasaulyje, egzistencija tuo pačiu virsta *tapsmu.* Ji nuolatos esti vykdoma ir todėl nuolatos kinta, nuolatos kuriasi, nuolatos teka. Egzistencijai tinka žinomas Heraklito posakis, kad du kartu negalima įbristi į tą pačią upę. Mūsų gyvenimas teka kiekvieną momentą vis tolyn, ir mes negalime du kartu išgyventi to paties akimirksnio. Mes negalime susigrąžinti to, kas jau praėjo. O mums praeina

[12] Devintoji elegija, op. cit., 34 p.

visa: mūsų nuotaikos ir įspūdžiai, mūsų mintys ir mūsų pasiryžimai, mūsų meilė ir mūsų džiaugsmas, galop pati mūsų; būtis. Antroji Rilke's elegija kaip tik yra skirta šiam egzistencijos praeinamumui išreikšti. Rilke, kaip minėjome, vadina angelus veidrodžiais, kurie susisemia savo pačių išspinduliuotą grožį atgal į savo veidą ir tuo pačiu nepraeina. Jų būtis grįžta jiems atgal. Tuo tarpu mes save iškvėpuojame kiekvieną akimirką. Mūsų būtis garuoja tarsi rytmečio rasa, tarsi „karštis nuo šilto valgio". O jeigu kas nors, Rilke's teigimu, mums sakytų, kad štai „šis kambarys, pavasaris tavimi prisipildo", vadinasi, pasiima iškvėpuotą mūsų būtį ir ja gyvena, tai kas iš to: „jis negali mūsų sulaikyti". Labiausiai stengiasi nepraeiti besimylintieji. Jie nori jausti „gryną pastovumą". Todėl savo glebėsčiavimuose jie pažada amžinybę. Tačiau po pirmųjų baimingų žvilgsnių, po ilgesingo pažvelgimo pro langą, po bendro pasivaikščiojimo po sodą „ar jūs, besimylintieji, dar esate?"— klausia Rilke. „Kai jūs vienas kitą pakeliate ir pridedate prie lūpų — gėrimą prie gėrimo,— o, kaip labai gėrėjas ištrūksta iš savo veiksmo". Ir atrodo, kad visa yra lyg ir susitarę nuslėpti nuo mūsų šį praeinamumą. „Medžiai yra, mūsų gyvenamieji namai dar tebestovi. Tik mes traukiame pro jų šalį tarsi oro pasikeitimas. Ir visa yra susimokę mums tai nutylėti, pusiau galbūt iš gėdos, pusiau dėl neapsakomos vilties" [1]. Pasaulis tarsi gėdijasi šio žmogaus praeinamumo ir todėl savo pastovumu mums jį pridengia. Iš kitos tačiau pusės, pasaulis šiame žmogaus praeinamume regi neapsakomą savo viltį per žmogų išsivaduoti iš savo *būsmo*, sustingusio, kieto, nekintančio, todėl nieko nepralaimėnčio, bet sykiu nieko ir nelaimėnčio. Žmogus yra šiuo atžvilgiu neapsakoma pasaulio viltis, viltis būti perkeistam žmoguje ir per žmogų. Galbūt šita prasme Rilke devintojoje elegijoje ir sako, kad žemės noras ir svajonė yra „neregimai mumyse prisikelti" [2]. Vis dėlto šita viltis yra tolimas dalykas. Kol ji įvyks, *mes ne tiek esame, kiek tampame.* Egzistencija pasidaro praeinanti pačia savo prigimtimi. Būdama veikimas, ji niekados nėra visa kartu. Ji esti vykdoma dalimis. Ji ateina iš ateities ir eina į praeitį, nepasilikdama nė vieną akimirką dabartinė. Savo gyvenimo mes niekados neturime: neturime ne tik viso iš sykio, bet

[1] Op. cit., 11—13 p.
[2] Op. cit., 35 p.

iš viso jo neturime, nes jis nuolatos teka. Jis iš nežinomybės ateina ir nežinomybėje dingsta. Praeinamumas virsta mūsų būsena: *mes būname praeidami.* Mūsų gyvenimas yra nuolatinis atsisveikinimo mostas.

Šitas egzistencijos praeinamumas yra išreikštas Jobo knygoje labai aiškiai ir labai giliai. Jis sudaro nuolatinį Jobo pergyvenimą, prie kurio jis vis iš naujo grįžta ir jį vis naujais vaizdais išreiškia. Egzistencijos praeinamumas yra viena iš pagrindinių temų jo susimąstymuose. „Mano gyvenimas yra atodūsis, kuris negrįžta... Kieno akis mane mato, jau daugiau manęs nebematys; jei tavo akis yra prieš mane, manęs jau nebėra" (*7, 7—8*)... „Mano dienos skuba greičiau už bėgiką; jos bėga nepergyvenusios gėrio. Jos slenka kaip valtys, kaip erelis, puoląs ant tavo grobio" (*9, 25—26*). Atrodo, kad net dieviškasis žvilgis negali sugauti žmogaus egzistencijos pastovumo. Nė Dievas negali pažvelgti į *tą patį* žmogų du kartu. Kol jis atkreipia piktą savo akį, žmogaus jau nebėra. Čia yra pagrindas Jobui skųstis, kodėl Dievas negali pakelti žmogaus nuodėmių ir leisti išnykti jo kaltei (*7, 21*). Juk viskas praeina, tuo pačiu praeina ir nuodėmės, ir kaltės. „Dabar einu gulti į dulkes, o jei manęs ieškosi, jau — nebebūsiu" (*ibid.*). Iš vakaro kalbėjęs su žmogumi, jį baudęs kančia ir skausmu, rytą Dievas jo neberas tokio, koks jis buvo vakar. Praeinamumas valdo visą žmogaus gyvenimą. Egzistencija niekur neužtrunka. „Mano dienos bėga greičiau negu audėjo šaudyklė" (*7, 6*). Šiuo vaizdu Jobas nori pasakyti, kad egzistencijos praeinamumas jokiu laiko kiekiu negali būti matuojamas. Kiekvienas mūsų veiksmas turi tam tikrą mastą. Net tasai rankos švystelėjimas, kuris audėjo šaudyklę permeta iš vienos audeklo pusės į kitą. Tuo tarpu egzistencija jokio masto neturi. *Egzistencija yra pats praeinamumas.* Priešais transcendenciją kaip priešais absoliučiai nekintamą būtį stovi egzistencija kaip pats kintamumas.

Būdinga, kad šitokį praeinamumo pergyvenimą Jobas yra patyręs *kančios* metu. Jis visur kalba apie *savo* dienas, vadinasi, apie dienas, kada jis yra ištiktas nelaimės. Tuo tarpu žinome, kad sunkios dienos, ypatingai kančios ir fizinio skausmo dienos, psichologiškai slenka lėčiau negu kurios kitos, ypatingai laimingos. Psichologinis praeinamumo pergyvenimas kančioje tarsi sulėtėja. Egzistencija kančioje lyg ir neskuba. Ji lyg ir leidžia žmogui išgyventi visą kančios sunkumą. Jeigu vis dėlto Jobas net

ir šiuo sunkiu metu jaučia ypatingą egzistencijos praeinamumą, tai todėl, kad pro šitą psichologinį sulėtėjimą jis įžvelgia metafizinių žmogaus gelmių tapsmą ir suvokia nepaliaujamą jų tekėjimą. Kančia sulėtina tik praeinamumo *pergyvenimą.* Bet ji nesulėtina pačios *būties* tekėjimo. Tikrovėje praeinamumas pasilieka toks pat, kaip ir visados. Mes vienodai praeiname laimėje ir nelaimėje, džiaugsme ir skausme. Psichologinis praeinamumo sulėtėjimas ar pagreitėjimas kai kuriais ypatingesniais egzistencijos momentais nieko nepakeičia jos esmėje. Mūsų egzistencija, būdama tapsmas, visados yra nuolatinis tekėjimas. „Žmogus, gimęs iš moters, yra tokių trumpų dienų ir tokio nerimo pilnas; jis išsprogsta kaip gėlė ir nuvysta; jis bėga kaip šešėlis ir nesustoja" (*14, 1—2*). Argi tad verta Dievui su tokiu praeinančiu padaru prasidėti? „Ir į tokį tu pažvelgi ir leidi man Tave traukti teisman!" (*14, 3*).

Nuolatinis egzistencijos praeinamumas nurodo į ypatingą jos ryšį su *laiku.* Mes praeiname todėl, kad laikas sudaro vieną iš pagrindinių mūsų būties apsprendimų. Egzistencinė dabarties filosofija teisingai atkreipė dėmesį į žmogaus santykį su laiku ir parodė, kad žmogus gyvena laike ne viršinio buvimo prasme, bet kad laikas priklauso prie vidinės jo sąrangos; kad žmogus giliausia savo esme yra apspręstas laikui. Ne tiek žmogus gyvena laike, kiek *laikas gyvena žmoguje kaip jo egzistavimo forma.* Žmogus būna praeidamas todėl, kad jis būna laike. M. de Munnynckas yra pasakęs, kad „trunkąs dalykas (une chose durable) neturi egzistencijos visoje platumoje" [3]. Kitaip sakant, *tai, kas įvyksta, neegzistuoja visas kartu.* Jo egzistencija nėra suimta į vieną buvimo tašką, bet ištiesta laike. Ji yra išvyniojama tarsi drobė. Laikas tuo būdu darosi įvykstančios egzistencijos būsena. Tačiau kadangi žmogaus egzistencija esmingai yra įvykdymas, todėl ji yra esmingai ir susijusi su laiku. Laikas nėra žmogui atsitiktinis dalykas; pati jo egzistencija yra laikas, nes ji yra įvykdymas ir veikimas. Iš to egzistencinė filosofija padarė išvadą, kad žmogus yra aprėžta ir baigtinė būtybė iš esmės. *Laikas yra žmogaus baigtybės išraiška.* Tai, kas būna laike ir per laiką, savaime baigiasi. Nuolatinis mūsų praeinamumas yra ne kas kita kaip mūsų išsibaigimo, Rilke's žodžiais kalbant, iškvėpavimo ir išgaravimo ženk-

[3] La notion du temps.— In: Philosophia perennis, II, 860 p., 1930.

las. Mes praeiname ne ta prasme, kad mes keistume situacijas patys pasilikdami, bet kad mes dylame savo būtyje: *pati mūsų būtis išsibaigia.* Kiekviena egzistencijos įvykdymo akimirka yra sykiu ir šios egzistencijos netekimas. Turėdami egzistenciją savo rankose, mes sykiu jaučiame, kad ji iš jų teka tarsi vanduo iš rieškučių. Ir sulaikyti jos mes negalime. Mūsų rankos tam yra per mažai sandarios.

Ir vis dėlto egzistencijos praeinamumas yra labai savotiškas. Kad mes praeiname, kad mūsų gyvenimas yra tik trumpai trunkąs atodūsis, tai yra visiškai aiškus, kasdien patiriamas faktas, kurį dainuoja ne tik poetai, bet kurį jaučiame ir mes patys. Tačiau mūsų *nusistatymas* šio fakto atžvilgiu yra labai keistas. Žinodami ir jausdami, kad mes praeiname, mes vis dėlto *nenorime praeiti.* Mes ginamės nuo šio praėjimo, mes norime, kad jo nebūtų, o negalėdami jo panaikinti savo būtyje, mes norime jį pamiršti bent savo sąmonėje. Mes trokštame, kad mūsų egzistencija būtų ne įvykdoma, bet *visa kartu:* tota simul, kaip Boecijus apibūdina laimę. Dalimis įvyksianti egzistencija mūsų nepatenkina, ir mes esame nelaimingi su savo įvykstančia, vadinasi, laike išsitiesiančia egzistencija. Kas gi yra anas Rilke's besimylinčiųjų grynojo pastovumo noras ir tasai amžinybės pažadas, kurį jie padaro savo glamonėse, jeigu ne pastangos meile bent pridengti savo būties nepastovumą? Žmogus praeina. Jo egzistencija išsibaigia. Tačiau žmogus *kovoja* su šituo praeinamumu ir su šituo egzistencijos išsibaigimu. Žmogus *ieško* būdų ir priemonių šiam praeinamumui pergalėti. Kas gi yra savo esme kultūros kūrinys, kas yra visos anos kūrybinės žmogaus objektyvacijos, jei ne mėginimas suimti į pastovius bei nežlungančius pavidalus savo praeinančią dvasią ir tuo būdu išgelbėti ją iš ano nuolatinio tekėjimo ir išgaravimo? Laikas, kuris mūsų egzistenciją neša ir ją dildo, yra mūsų pergyvenamas kaip kažkas mums svetima; kaip kažkas, su kuo mes negalime apsiprasti ir susitaikyti. Mes niekados negalime susigyventi su mintimi, kad mes praeiname, nykstame ir kad vieną kartą mūsų nebebus. Mūsų būties praeinamumas yra toks pradas, kurio mes niekados nelaikome savu. Jis mums atrodo atėjęs iš šalies, mums primestas iš viršaus, mūsų prisiimtas ir nešamas tik prievartos būdu. Sava valia, jei tai priklausytų nuo mūsų, mes niekados neapsispręstume praeiti. Ir čia mes užčiuopiame kažkokį prieš-

tāravimą pačioje žmogaus būtyje. Egzistencija yra uždavinys, pašaukimas, kurį vykdome mes patys. Mes patys esame autorius šios tikrovės gyvenimo. Užtat stengiamės šį gyvenimą kurti kuo labiausiai pastovų, nes į tai stumia mus giliausias mūsų būties noras. O tačiau sukuriame tik žlungančius pavidalus. *Mūsų noras ir mūsų egzistencija yra persiskyrę.* Savo noru mes stengiamės pergalėti laiką ir įvykdyti savo egzistenciją visą kartu. Bet ši egzistencijos visuma išsprunka iš mūsų rankų, ir mes vykdome ją tik dalimis, tuo pačiu palikdami ją dildančiam laiko tekėjimui. Ir juo laikas labiau perskverbia mūsų būtybę, juo labiau mes stengiamės jį pergalėti. Tačiau sykiu pastebime, kad juo labiau šios mūsų pastangos yra nevaisingos. *Egzistencijai dylant, auga jos troškulys, mažėjant jėgai šį dilimą sulaikyti.* Čia mes atsiduriame prieš kažkokį egzistencijos tragiškumą joje pačioje, prieš kažkokį ontologinį nesusipratimą, įaustą į pačią mūsų sąrangą. O tačiau šitas nesusipratimas turi gilios prasmės.

Ką gi reiškia, jeigu žmogus nesusitaiko su savo praeinamumu, jeigu jis nuolatos ieško būdų jam pergalėti? Kas gi yra šitas laiko svetimybės pergyvenimas ir pastangos jį peržengti siekiant egzistencijos visumos? Juk jeigu laikas sudaro vidinę egzistencijos būseną, jeigu jis yra vienas iš esminių žmogiškosios būtybės apsprendimų, kodėl žmogui jis atrodo primestas iš viršaus ir kodėl žmogus nori iš jo išsivaduoti? Ką reiškia, jeigu laiko perskverbta baigtinė būtybė trokšta išsiveržti iš šių ribų ir būti pastoviai bei nuolatos? Atsakymas į šituos klausimus tegali būti vienas: *laiko svetimybės pergyvenimas parodo, kad praeinamumas yra reali būsena, bet nenormali.* Nenoras praeiti prileidžia kažką kita, kas *neturi* praeiti. O jeigu šitas kažkas vis dėlto praeina, vadinasi, jis yra *priverstas* praeiti. Jam praeinamumas yra uždėtas iš viršaus, bet ne kilęs iš jo paties. Jeigu praeinamumas būtų normali žmogiškosios egzistencijos būsena, žmogus neturėtų noro būti pastoviu ir negalėtų jo turėti. Šitoks noras normalioje būsenoje būtų nesąmonė. Tuo tarpu žmogus šitokį norą turi. Jis glūdi labai giliai, jis perskverbia visus žmogaus darbus, jis apsireiškia visuose žmonėse visais laikais ir visose tautose. Žmogaus veržimasis iš laiko yra toks pat tikras, kaip ir jo negalia išsiveržti. Argi tai nėra praeinamumo kaip nenormalios būsenos pergyvenimas? Gyvulys nesiveržia iš savos aplinkos. Užtat jis veržiasi iš narvo, nes aplinka jam yra normali jo gyvenimo erdvė,

o narvas — nenormali, priverstinė, uždėta jam iš viršaus. Žmogus nesiveržia iš laisvės, bet veržiasi iš prievartos, nes laisvė yra normali jo būsena, o prievarta — nenormali. *Noras ir veržimasis yra ženklas, kad egzistencija yra patekusi į tokią būseną, kurios neturi būti.* Taip yra su kiekvienu giliu noru, taip yra galop ir su noru išsiveržti iš laiko ir pergalėti savo praeinamumą. Taigi nors praeinamumas yra įpintas į pačią mūsų būtį, nors mūsų egzistencija praeina nuolatos, tačiau tai yra *nenormali* mūsų būsena. Filosofija mums negali pasakyti, kaip mes į šitokią būseną patekome. Tačiau ji aiškiai pasako, kad šitokios būsenos mes nepriimame, kad ji yra giliausia prasme *ne mūsų būsena.* Praeinamumas yra žmogiškajai egzistencijai nesavas dalykas. Jis glūdi joje, egzistencija juo apsireiškia, ir vis dėlto šitaip būti *neturi.*

Praeinančios ir laikinės mūsų būsenos nenormalumas parodo, kad *mūsų egzistencija yra atvira kitai būsenai, kuri nepraeina, nesibaigia ir kurioje buvimas yra visas kartu. Šitokią būseną mes vadiname amžinybe.* Amžinybė kaip tik ir yra tai, ko mes ieškome ir už ką mes kovojame su laiku. Tiesa, mes jos neturime. Bet mes *norime* ją turėti. Ji stovi priešais mūsų akis kaip mūsų ieškoma *normali būsena.* Jos mes ilgimės, ją pergyvename kaip aukštesnę vertybę negu laikas. Laikas amžinybės akivaizdoje yra netikra būsena, į kurią mes iš tikro esame nusviesti. Susidūrę su praeinamumu, mes pajaučiame, kas mes esame patys savyje: *nenorinčios praeiti būtybės.* Laiko praeinamume mums apsireiškia esminis mūsų pačių nepraeinamumas. Amžinybės šviesoje dabartinė egzistencija pasirodo kaip nenormali, netikra, tikrosios egzistencijos vardo neverta. Mūsų giliausias siekimas yra kitokia egzistencija: *nebe vykstanti, bet esanti visa kartu ir todėl nebepraeinanti.* Kaip egzistencijos ribose mes atsiveriame transcendencijai, kaip savo veikime atsiveriame pasauliui, taip savo praeinamume mes atsiveriame amžinybei. Egzistencija veda į transcendenciją, asmeninis Aš veda į daiktą, laikas veda į amžinybę. *Žmogus yra tokia būtybė, kuri savimi nurodo daugiau, negu ji faktiškai turi.* Žmogus yra ontologinis simbolis, savotiškas ontologinis ženklas, po apčiuopiamu savo pavidalu slepiąs aukštesnę prasmę ir kalbąs aukštesne kalba. Dabartinė jo egzistencija, panaudojant Nietzsche's posakį, yra strėlė į kitą krantą.

Kad amžinybė yra tikroji žmogiškosios egzistencijos

būsena, galima matyti jau ir iš dabartinės egzistencinės filosofijos. Nors ši filosofija visu svoriu teigia žmogaus praeinamumą ir jo būties dilimą, tačiau ir ji ieško atramos, kuria galėtų pasikliauti šiame visuotiniame tekėjime. Ji ieško tilto žmogiškosios egzistencijos upėje. Ir šitą atramą, šitą tiltą ji randa vadinamuosiuose *egzistenciniuose akimirksniuose*. Egzistencinis akimirksnis yra savotiškas laiko suėmimas į visumą. Jame laikas pasidaro visas kartu, ir egzistencija apreiškia savo pilnatvę. Čia laikas netenka praeities ir ateities, virsdamas gryna dabartimi. Egzistenciniai akimirksniai neturi ryšio vienas su kitu. Jie yra tik akimirksniai. Vis dėlto jie yra tarsi žiburiai tamsiame mūsų egzistencijos likime. *Jie yra tikroji žmogaus egzistencija.* Visa kita yra tik prietapos, prieaugos, prapuolimas pasaulyje, kasdienybė, nesavumas. *Žmogus tikrai ir savai egzistuoja tik egzistencinį akimirksnį.* Tačiau kaip tik dėl šio egzistencijos susitelkimo akimirksninį momentą egzistencinis akimirksnis peržengia laiko sritį ir įeina į amžinybę. Laiko tėkmėje įvyksta laiko pergalėjimas tuo būdu, kad egzistenciniame akimirksnyje žmogus susiranda tvirtą atramą, kuri nebepraeina. Egzistenciniame akimirksnyje atsidaro žmogui absoliutinė nelygstama sfera, neturinti laikinio pobūdžio ir laiko nebenešama. Kaip egzistencijos momentas, egzistencinis akimirksnis, be abejo, praeina. Tačiau tai, kas jame atsivėrė ir apsireiškė, pasilieka amžinai. Vadinasi, net ir pati egzistencinė filosofija prileidžia ir net pabrėžia amžinybės prasiveržimą pačiame laike ir tuo pačiu laiko pergalėjimą. Egzistencinis akimirksnis, kuris egzistencinėje filosofijoje vaidina labai svarbų vaidmenį, tik patvirtina aukščiau minėtą mūsų teigimą, kad žmogus nesusitaiko su laiku, kad stengiasi jį pergalėti ir kad amžinybė yra tikroji ir savoji žmogaus būsena. *Žmogus tikrai ir normaliai egzistuoja tik amžinybėje.* Amžinybė yra toks pat esminis žmogiškosios būties apsprendimas, kaip ir laikas. Dar daugiau, amžinybė yra gilesnis apsprendimas, nes jis kyla iš mūsų būties gelmių. Tuo tarpu laikas yra primestas mums iš viršaus. Laike mes egzistuojame netikrai ir nesavai. Laikinė egzistencija yra *nusviestoji egzistencija.* Amžinybė kaip tik yra mūsų išgelbėjimas iš šito netikrumo bei nesavumo, iš šito nusviedimo, iš savotiško mūsų prakeikimo laikiniam buvimui. Visi mūsų ilgesiai, visos mūsų dejonės kaip tik eina amžinybės linkui. Kai Jobas nuolatos primena savo greitai praeinančias dienas, tai jis čia ne tik konstatuoja praei-

namumo faktą, bet sykiu ir *skundžiasi* dėl šio praeinamumo. Jobas nenori praeiti. Jis visomis jėgomis spiriasi prieš aną erelinį savo dienų kritimą žemyn. Gyvendamas kasdienybėje, jis, atrodo, nebus jautęs šio tragiško skirtumo tarp žmogaus noro būti ir nuolatinio jo praeinamumo. Tačiau kančia atskleidė jam jo dienų trumpumą, jo būties dūžtamumą, ir todėl Jobas pradėjo gelbėtis. Jis pradėjo kovoti už savo buvimą. Jis pradėjo skųstis savo praeinamumu. Tuo pačiu jis pradėjo siekti kitos būsenos, kurioje mūsų egzistencija nebepraeina, kurioje ji yra ne dalimis, bet visa kartu. *Savo skundu Jobas trokšta amžinojo buvimo.* Jis trokšta laiko pergalės ir amžinybės apsireiškimo. Tai yra kiekvieno žmogaus troškimas, įvystytas į giliausią mūsų sąrangą. Juo mes apreiškiame patys save, kad *mes esame ne laiko, bet amžinybės būtybės;* kad mūsų išsivadavimas iš laiko reiškia mūsų išsigelbėjimą iš netikros ir nesavos būsenos.

Tačiau amžinybės teigimas ir jos ilgesys anaiptol nepanaikina laiko tekėjimo, kuris nešasi mūsų egzistenciją ir ją galop nusineša. *Amžinybė, kaip tikroji mūsų būsena, gali atsirasti tik pasibaigus šiai laikinei, netikrai būsenai.* Ilgėtis tad amžinybės reiškia ilgėtis dabartinės būsenos galo. Amžinybė ne tik neįamžina žemiškojo mūsų buvimo, bet, priešingai, ji suponuoja jo pabaigą. *Laikas turi baigtis, kad prasidėtų amžinybė.* Dabartinės tad egzistencijos pabaiga pasirodo kaip natūralus dalykas, kaip sąlyga mums pereiti į tikrąją ir mūsų giliausiai trokštamą būseną. Ir vis dėlto ši pabaiga žadina mums kažkokį liūdesį. Mintis, kad mes būname tik kartą, nėra džiaugsminga. Galima tikėti, kad tikroji egzistencija prasideda tiktai anapus, kad amžinybė yra mūsų ilgesių įvykdymas, tačiau tasai faktas, kad mes nebegrįžtamai žemę paliksime, kad šita, tegul ir nenormali, mūsų būsena mums duota tik kartą, kelia mumyse kažkokį nerimą ir instinktyvų prisirišimą prie šios žemės buvimo. Šalia praeinamumo pergyvenimo, kuriame atsiveria amžinybė, žmogus turi ir *vienkartiškumo* pergyvenimą, kuriame atsiskleidžia egzistencijos vertingumas. Ir šitas vienkartiškumo pergyvenimas yra vienas iš pagrindinių egzistencinių žmogaus jausmų.

Šituo jausmu yra perpinti ir Jobo apmąstymai. Jobas jaučia, kad jo egzistencija ne tik praeina, bet kad ji niekados daugiau nebepasikartos. „Kaip debesys skriedami pradingsta, taip iš mirusių karalystės negrįžta tasai, kuris

į ją nužengė. Jis niekados negrįžta į savo namus, ir tėviškė jo daugiau nebepažįsta" (*7, 9—10*). Jobas, kaip matysime vėliau, mirusiųjų karalystės nelaiko nebūtimi. Joje žmogus būna ir toliau, nors ir savotiškai. Ir vis dėlto savotišku liūdesiu skamba minėti Jobo žodžiai, nes iš šios karalystės kelio atgal į žemę nėra. Tai yra savotiškas žmogaus — ir tik jo vieno — apsprendimas. Gamta nuolatos pasikartoja. „Medis turi vilties. Sykį nukirstas, jis vėl atsigauna; jo ūgiai nepaliauja sprogę, nors jo šaknys žemėje ir pasentų ir jo kamienas dulkėse apmirtų. Vandens paliestas jis vėl sužaliuoja ir želdina šakas tarsi naujai pasodintas. Bet jei miršta žmogus, jis pasilieka bejėgis... Tegul pranyktų vandenys iš jūros, tegul užsidarytų ir išdžiūtų upės, palaidotas žmogus nebeprisikels. Nors ir dangūs praeitų, jie jo nepabudins ir neprikels jo iš miego" (*14, 7—12*). Gamtinis pasikartojimas žmogaus egzistencijai netinka. Ji yra tokia savotiška ir tokia originali, kad ji gali būti tik vieną vienintelį kartą. Mirtis užbaigia šią egzistenciją, ir niekas jos pakartoti negali. Nors anapus mes ir gyvensime — tai yra gilus Jobo įsitikinimas,— bet į šią žemę jau nebegrįšime. „Dar praeis keletas metų, ir man reikės stoti į taką be sugrįžimo" (*16, 22*).

Nesunku pastebėti, kad šiuose Jobo žodžiuose slypi gilus liūdesys. Jautimas, kad mes niekados į šitą žemę daugiau nebegrįšime, kad mirtis yra amžinas atsisveikinimas su dabartiniu gyvenimu, pripildo mūsų sielą didelio kartėlio. Kur tad ieškoti paguodos? Kas gali žmogui atstoti šitą nebegrįžtamumą? Kokiu pavidalu jis galėtų vis dėlto šioje žemėje išsilaikyti? Du dalykai pasisiūlo žmogui jo egzistencijos vienkartiškumo akivaizdoje, žadėdami jį žemėje išlaikyti, būtent: *kultūros kūriniai* ir jo *vaikai*.

Kai Horacijus dainavo, kad jis pasistatė paminklą, amžinesnį už varį — „exegi monumentum aere perennius",— ir kad todėl jis ne visas mirsiąs — „non omnis moriar",— jis kaip tik ir turėjo galvoje žmogaus pasilikimą kultūros kūrinyje, Horacijaus atveju poezijoje. Iš tikro kultūros kūrinys yra žmogaus dvasios — jo idėjų, jo pergyvenimų, jo jausmų, jo meilės ir kančios, jo troškimų ir ilgesių — objektyvacija. Įmedžiagindamas savo dvasią, žmogus ją tarsi sulaiko nuo praėjimo ir palieka amžių amžiams. Kūrėjas miršta, bet kūrinys gyvena, o jame gyvena ir kūrėjas. Kūrinys pergyvena kūrėją ne tuo, kad

jo yra ilgesnis amžius, bet tuo, kad jis iš esmės amžiaus nebeturi; kad jis yra iškeltas viršum laiko kategorijos. Kiekviena gyva būtybė yra tampanti ir žlunganti. Ji gyvena laike, ji išsivysto, išgyvena savo galimybes ir todėl žlunga. Mirtis glūdi gyvos ir realios būtybės sąrangoje. Visai kitaip yra su kultūriniu kūriniu. Kūrinys yra ne realus daiktas, bet ženklas ir simbolis [4]. Todėl savyje jis yra visas kartu. Jis neturi jokių galimybių, kurios būtų neišsivysčiusios, neišsiskleidusios arba dar neapsireiškusios. Jis yra pati aktualybė. Todėl savęs išgyventi jis negali, nes jis iš viso negyvena. Jis tiktai paprastai būna, ir tai ne realiniu, bet simboliniu būdu. Todėl kultūrinis kūrinys ir nemiršta. Ženklas gali būti, arba jo gali nebūti. Tačiau jeigu jis yra, jis yra visas sykiu, be jokio įvykdymo ir tuo pačiu be jokio gyvenimo ir be jokios mirties. Kultūriniai kūriniai, kaip ženklai, priklauso jau kitokiai tikrovei negu mūsų patirtinė realinė būtis. Visa mus supanti realinė tikrovė yra palenkta žlugimui: net negyvoji medžiaga. Mirtis yra nepermaldaujamas ir neišvengiamas mūsosios realinės tikrovės dėsnis. Tačiau nebūdamos realinės, kultūrinės gėrybės kaip tik nėra šiam dėsniui palenktos. Ženklų ir simbolių pasaulyje mirtis neturi prasmės. Todėl nors žmogus pats ir praeina, tačiau jis sugeba sukurti kūrinių, kurie yra esmingai pažymėti amžinybės ženklu, nes yra išimti iš laiko kaip turintieji visą savo buvimą kartu. Pats būdamas apspręstas laikui, žmogus savo kūrinius perveda į amžinybę. Tai yra nuostabi, tačiau tragiška žmogaus didybė. Negalėdamas pats žemėje pasilikti, jis mėgina joje palikti savo kūrinius kaip savo dvasios įmedžiaginimą ir tuo būdu sulaikymą. Todėl Rilke septintojoje savo elegijoje ir žavisi šita žmogaus didybe, šituo kūrinių nepraeinamumu. Žmogiškoji kūryba gyvena tarp žmonių, viduryje naikinančio likimo, viduje nežinios. „Angele,— sako Rilke,— aš tau ją parodysiu. Štai ji stovi tavo akyse galutinai išgelbėta, galutinai tiesi. Kolonos, vazos, sfinksas, veržli katedros pastanga, pilkai išsiskirianti iš žlungančio ar svetimo miesto". Ir Rilke liepia angelui stebėtis šiais kūriniais, nes jie yra ne kas kita kaip sustingę ir pasilikę mes patys. „O stebėkis, angele, nes tai esame *mes*, mes; ir tu, galingasis, papasakok, kad mes

[4] Kad kultūros kūrinys yra ne realinė būtis, bet tik ženklas ir simbolis, yra kultūros filosofijos tema. Ją autorius yra išvystęs savo studijoje „Kultūros kūrinio esmė ir buvimas", kuri tebėra rankraštyje.

tai įstengėme" [5]. Įstengėme savo mirtingumą įdėti į nemirtingus padarus ir tuo būdu juos galutinai išgelbėti iš bendro naikinančio visų likimo, išgelbstint tuo būdu ir pačius save.

Todėl žmogus ne sykį, ieškodamas atramos prieš savo egzistencijos praeinamumą, kabinasi į kultūros kūrinius, deda į juos pats save ir kartoja Horacijaus „non omnis moriar", manydamas tuo būdu pergalėsiąs savo negrįžtamumą. Tačiau tikrovėje ši pergalė yra apgaulinga. Žmogaus pasilikimas savo rankų darbuose turi visai kitos prasmės negu jo realus gyvenimas. Tiesa, žmogus gyvena savuose kūriniuose, bet tiktai *simboliniu* būdu. Žmogaus kūrinys, kaip sakėme, yra tiktai ženklas, kuris asmenybę išreiškia, į ją nurodo, bet *realiai* savyje jos neturi. Ženklas niekados nėra tai, ką jis reiškia. Priešingai, jis visados sako, kad to, ką jis reiškia, kaip tik nebėra; kad jis yra tik rodyklė į tai, kas buvo ir kas jame simboliniu būdu yra objektyvuota. Todėl kultūra nesudaro atsvaros prieš žmogaus negrįžtamumą, nes jos gėrybės nepajėgia sulaikyti *realiai* žmogiškojo asmens. Jos jį sulaiko tiktai ženklo pavidalu. Dėl to užuot žmogų paguodusi, kultūra tik dar labiau sustiprina jo liūdesį, nes savo simboliškumu ryškiai parodo kūrėjų nebuvimą. Akivaizdoje praėjusiųjų amžių kūrinių mes ypatingai pajaučiame žmogiškosios egzistencijos trumpumą ir jos vienkartiškumą. Mums savaime tada kyla klausimas: „Kur yra dabar visi tie žmonės, kurie tai sukūrė?" Simbolinis ženkliškas kultūros pobūdis yra toji strėlė, kuri visados yra nukreipta tolyn nuo žemiškosios mūsų egzistencijos: ji rodo kažkur į anapus. Štai kodėl ir Rilke toje pačioje elegijoje įspėja angelą, kad šis netikėtų, jog kultūros kūrinius girdamas poetas norėtų angelą prisivilioti. O jeigu ir norėtų, angelas vis tiek neateitų, „nes mano šauksmas visados yra pilnas kelio tolyn. Kaip ištiesta ranka yra manasis šauksmas". O ši ištiesta ranka reiškia ne tik kvietimą, bet taip pat „atstūmimą ir įspėjimą" [6], kuris sako, kad, nepaisant išgelbėtų savo rankų darbų, pats žmogus yra pilnas kelio tolyn. Kultūra išgelbsti mūsų turinį, bet ji negali išgelbėti šio turinio nešėjo — *mūsojo Aš*. O be jo mes kultūroje taip lygiai esame negyvi, kaip ir patys šie kūriniai.

---

[5] Op. cit., 28 p.
[6] Op. cit., 29 p.

Jau žymiai realiau žmogų žemėje sulaiko jo kūno ir kraujo palikimas, būtent *vaikai*. Jie perima tęsti toliau tėvų gyvenimo būdą, jų kūno struktūrą, jų charakterį, ne sykį net gabumus ir profesinį darbą. Todėl pastaraisiais laikais rasės teorija paguodos ir net nemirtingumo kaip tik ir buvo pradėjusi ieškoti biologiniame žmogaus tęsinyje. Gimdydamas žmogus perteikia savo paties gyvybę vaikams ir tuo būdu juose gyvena. Horacijaus „non omnis moriar" pasikartoja ir šiuo atveju, tik žymiai realiau. O vis dėlto ir biologinis žmogaus palikimas žemėje, nors ir yra realus, nebe simbolinis kaip kultūros kūriniai, tačiau, deja, *neasmeninis*. Savo vaikuose žmogus pasilieka ne tuo, kuo jis yra dvasia ir asmuo, bet tuo, kuo jis yra gamta. Čia jis gyvena tąja bendrąja gyvybe, kuri srovena visoje žmonijoje ir kuri gimdymo aktu esti individualizuojama. Tiesa, šita gyvybė yra asmeninės mūsų dvasios nešėja ir jos veikimo atrama. Be jos dvasia negali šios žemės tikrovėje išvystyti ir apreikšti savo galių. Tačiau pati savyje gyvybė dvasios neturi. Todėl jos pasilikimas mūsų vaikuose anaiptol dar neišsprendžia mūsų asmenybės praeinamumo ir nebegrįžtamumo. Asmeninės savo dvasios mes vaikams neperteikiame. Šiuo atžvilgiu juose mes nepasiliekame. Mūsasis Aš mūsų gimdiniuose negyvena. Tuo tarpu tai *jis* liūdi, kad praeina ir nebegrįžta. Mumyse glūdi ne gyvybė, ne kūnas, bet giliausias Aš, kuris atsiskiria nuo žemės ir į ją daugiau nebegrįžta. Mūsų vaikai todėl mūsų nesulaiko ir nebepakartoja. Gyvenimas vaikuose yra *bendras*. Kaip lašas, įkritęs į jūrą, nebeturi savos individualios egzistencijos, taip ir mes jos neturime anoje visuotinėje žmonijos gyvybėje. Asmeniškumo atžvilgiu mes žymiai labiau gyvename savuose kūriniuose negu savuose vaikuose. Kultūra sulaiko mūsų asmenybės bruožus, mūsų giliausius dvasios turinius, deja, tiktai simboliniu būdu. Vaikai sulaiko realiai, deja, ne dvasią ir ne asmenybę, o mūsų gyvybę, daugiausia mūsų psichiką. Taigi *nei kultūra, nei gamta neturi galios mus šios žemės egzistencijoje sulaikyti arba pakartoti*. Mes praeiname ir nebegrįžtame. Nei kultūros, nei gamtos akivaizdoje mūsų liūdesys dėl mūsų negrįžtamumo bei vienkartiškumo nemažėja, ir abi šios sritys mūsų nepaguodžia.

Daugiausia paguodos savyje turi krikščioniškoji prisikėlimo ir žemės atnaujinimo idėja. Krikščionybė skelbia, kad mirtis gyvenimą tik pakeičia, bet jo nesunaikina; kad

laikų pabaigoje dieviškoji galybė prikels mūsų kūną, sujungs jį vėl su atsiskyrusia siela ir tuo būdu vėl atstatys sugriautą žmogiškosios būtybės pilnatvę. Iš kitos pusės, visuotiniu perkeitimo aktu bus išskaistinti šios žemės pavidalai, žemė bus paversta „nauja žeme", ir žmogaus gyvenimas vyks toje išskaistintoje, perkeistoje žemėje (plg. *2 Pt 3, 13*; *Apr 21, 1*—5). Kitaip sakant, Krikščionybė teigia, kad mūsoji egzistencija pasikartos tame pačiame kūne ir toje pačioje žemėje, tik perkeistu pavidalu; kad pasitraukimas iš žemės yra tik laikinis, atsiradęs dėl mirties, kuri esanti nuodėmės pasėka. Tačiau kaip anais rojinės būsenos laikais žmogui buvo skirta amžinai gyventi žemėje, taip ir būsimaisiais amžiais jis bus toje pačioje žemėje apgyvendintas, pirmiau išskaistinus ją iš visokių blogybių. Tarp šitų dviejų polių — tarp rojaus ir perkeistosios žemės — įsiterpė sunki ir nuodėminga istorija, turinti pereiti per mirtį ir per laikinį atsiskyrimą. Bet kai laikas pasidarys pilnas, istorija pasibaigs, mirties sugriautas gyvenimas bus atstatytas, žemės pavidalai perkeisti, ir žmogui bus grąžinta pirmykštė jo egzistencija ir pirmykštis jo paskyrimas.

Be abejo, Krikščionybės idėjos yra stipriai paguodžiančios. Jos parodo, kad žmogaus atsiskyrimas yra galop pergalimas; kad egzistencijos vienkartiškumas yra tik laikinis ir reliatyvus; kad išsinėrimas iš dabartinių pavidalų yra netekimas tik jų blogybių, bet ne jų pačių iš esmės. Neperkeista žemė negali pakelti nei tikro dvasiškumo, nei tuo labiau pilnutinio dieviškumo. Todėl ji turinti praeiti. Tačiau po jos ateis nauja žemė ir naujas dangus kaip amžinojo žmogaus tėviškė, į kurią jis sugrįš. Todėl krikščionis mirties akivaizdoje nėra pesimistas. Jis žino, kad atsiskyrimas pasibaigs. Ir vis dėlto ano minėto liūdesio krikščioniškoji viltis panaikinti negali, kadangi ji negali žmogaus išgelbėti iš atsiskyrimo *fakto*. Krikščioniškai žiūrint, grįžimas į perkeistą žemę yra tikras. Tačiau mes vis tiek esame priversti iš šios žemės pasitraukti. Šitas priverstinis pasitraukimas yra nepergalimas, tuo pačiu yra nepergalimas nė iš jo kyląs liūdesys. Be abejo, krikščioniui šis liūdesys nėra beviltiškas kaip tam, kuris netiki į žemės atnaujinimą ir kūno prikėlimą. Tačiau jis vis tiek yra gilus ir skaudus. Todėl gedulo drabužiai laidotuvių liturgijoje yra išraiška ne tik žmogaus nuodėmingumo, kuriuo nešinas jis stoja prieš Viešpaties didybę, bet sykiu ir atsiskyrimo liūdesio, kylančio iš mir-

ties, nors esmėje ir pergalėtos, tragiškumo. Atsiskyrimo liūdesys pasilieka visados ir yra būdingiausias mūsosios egzistencijos palydovas. Jis yra nepergalimas, kaip nepergalima šioje tikrovėje yra pati mirtis.

Liūdesys dėl mūsų egzistencijos vienkartiškumo veda žmogų į žemiškojo buvimo teigimą ir verčia jį ne sykį laikyti šią žemę tikrąja savo tėviške. Nors mes esame atviri transcendencijai ir amžinybei, tačiau norime, kad transcendencija mums apsireikštų *šioje* tikrovėje ir kad amžinybė, kaip buvimas visas kartu, įvyktų *dabartiniame* laike. Mes nenorime palikti gyvenamosios tikrovės ir nenorime laiko pergalėti tuo būdu, kad mirtume ir šitaip jį užbaigtume. Mes nenorime mirti ir nenorime atsiskirti nuo šios žemės. Žemiškoji mūsų egzistencija yra pergyvenama kaip didelė vertybė, kurios mes nenorime išsižadėti. Būti yra mūsų apsprendimas, mūsų uždavinys, ir mes norime, kad šitą uždavinį galėtume vykdyti čia, šiame pasaulyje, šioje žemėje, nes *būti niekados nėra gana.* Egzistencijos vertingumo pergyvenimas aiškiai iškyla jos praeinamumo ir nebegrįžtamumo akivaizdoje. Jobas skųsdamasis, kad *žmogus* žemėn daugiau nebegrįžta, kad jo tėviškė jo daugiau neberegės, kaip tik ir turi galvoje šitą žemiškosios egzistencijos vertingumo teigimą. Jeigu po kelerių metų žmogus įžengs į taką, kuris veda *tiktai tolyn,* o niekad ne atgalios, todėl reikia stipriai laikyti šiuos metus, reikia juos kuo intensyviausiai pergyventi ir pajausti. *Nebegrįžtamumo šviesoje žemiškoji egzistencija prašosi išgyvenama kuo įntensyviausiai.* Ir tai nėra joks „carpe diem". Priešingai, epikūriškas egzistencijos išgyvenimas kaip tik ją susilpnina, nes iš žmogaus asmenybės gelmių, kurios egzistenciją kuria, epikūrizmas perkelia šitą egzistenciją į psichologinių malonumų paviršių, kuris ja tiktai naudojasi. *Epikūrizmas yra egzistencijos išnaudojimas ir tuo pačiu jos dilinimas.* Užuot egzistenciją stiprinęs ir tuo būdu ją intensyviai išgyvenęs, epikūriškas žmogus pats prisideda prie jos dilinimo, prie ano rilkiško jos iškvėpavimo ir išgarinimo. Iškelta į psichologinių malonumų paviršių, egzistencija užtrokšta. Todėl epikūrininkas niekados egzistencijos neišgyvena intensyviai, nes jis jos nekuria. *Intensyviai egzistenciją išgyventi reiškia intensyviai ją kurti, nes tik kuriama egzistencija yra arti mūsų ir todėl yra kuo labiausiai mūsų pajaučiama.* Bet egzistencija yra kuriama, kaip sakėme, mūsojo Aš ir pasaulio teigimu. Juo mūsų Aš yra labiau save teigiąs ir

juo labiau jis yra pasaulį keičiąs, juo intensyviau jis kuria savą egzistenciją ir juo intensyviau ją išgyvena. *Egzistencijos intensyvumas glūdi savo asmenybės ir objektyvinio pasaulio kūrime.* Gali šitie du momentai konkrečiame žmoguje persiskirti, gali vienas iš jų imti viršų, tačiau *esmėje* egzistencija kuriasi tiktai asmens ir pasaulio sutartinėje. Intensyviai egzistenciją išgyvena tik tas, kuris kuria ir save, ir pasaulį. Šventųjų ir menininkų gyvenime šitas intensyvumas pasidaro pats didžiausias, nes šventieji ypatingu būdu pabrėžia savęs kūrimą ir visą savo egzistenciją sutelkia aplinkui savą asmenybę, o menininkai ypatingu būdu pabrėžia pasaulio kūrimą ir savo egzistenciją sutelkia aplinkui daiktą. Be abejo, šių žmonių gyvenimas nueina skirtingomis linkmėmis ir pasidaro ne sykį vienašališkas. Tačiau jų egzistencija yra labai intensyvi. Tik apie šventuosius ir apie menininkus galima kalbėti kaip apie intensyvios egzistencijos žmones. Visi kiti toli atsilieka nuo šių dviejų kategorijų. Egzistencijos intensyvumas yra žmogaus kūrybos intensyvumas. *Intensyviai būti žmogaus atveju reiškia intensyviai kurti.* Šita tad prasme egzistencija savo negrįžtamumo akivaizdoje ir prašosi kuo intensyviau išgyvenama. Vienkartiškumo ir negrįžtamumo pergyvenimas virsta žmogui kūrybos šaltiniu.

Egzistencijos tad praeinamumas, kaip matome, iš vienos pusės, žadina mums gilų ir niekados tikrai nepaguodžiamą liūdesį, iš kitos — jis kelia mumyse egzistencijos vertingumo pajautimą ir verčia mus šitą vertingumą apreikšti kuo intensyviausia vidine ir viršine kūryba. Būdami žemėje tik kartą, turime būti taip, kad atliktume mums uždėtą uždavinį ir kad pateisintume mūsų pašaukimą *būti.* Egzistencija, kaip minėjome, yra pašaukimas, ne nusviedimas. Bet pašaukimas reikalauja būti vykdomas. Žemiškoji egzistencija tam ir yra mums duota, kad mes atsakytume į aną pašaukimą, atsakytume ne žodžiu, bet *būtimi,* nauja būtimi, kurią mes sukursime savyje ir aplink save. Devintojoje elegijoje Rilke kalba apie žemiškosios egzistencijos vienkartiškumą ir pastebi, kad *būti žemėje yra daug,* kad mums reikia šio buvimo, šių praeinančių pavidalų, kurie nuostabiu būdu mums rūpi ir yra svarbūs. Tiesa, jis neslepia, kad visa čia būna „tik kartą. Tik kartą ir ne daugiau. Mes taip pat tik kartą". Bet šitas „būti tik kartą, nors tiktai vieną kartą" yra

„nebeatšaukiamas" [7]. Pašauktoji egzistencija praeina. Taip. Bet ji yra nebeatšaukiama. O nebeatšaukiama ji yra ne grynu savo buvimo faktu, bet tuo, kad ji pati šitą grynąjį buvimą, kuris duotas jai iš aukšto, paverčia *egzistencija,* vadinasi, *kūrybiniu laimėjimu.* Žemiškoji egzistencija yra paties žmogaus laimėjimas per kūrybą. Tik šito laimėjimo šviesoje galima suprasti Rilke's posakį, kad „čionykštis buvimas yra puikus"—„Hiersein ist herrlich" [8]; puikus ano grynojo buvimo pergale.

4. EGZISTENCIJOS PABAIGA

Dažnai yra sakoma, kad būti yra geriau negu nebūti, kad gyvenimas yra didesnė vertybė negu mirtis. Galimas daiktas, kad šis posakis, kaip *abstrakti* teoretinė formulė, savyje ir yra teisingas. Scholastinėje filosofijoje jis yra gana gyvas ir išvystytas net ligi tam tikros metafizikos. Tačiau Jobo knygoje mes susiduriame su vienu pergyvenimu, kuris parodo, kad *konkrečioje situacijoje žmogus gali mirtį statyti aukščiau už gyvenimą, gali mirties ilgėtis ir net jos trokšti.* Tai yra nuostabus dalykas, bet jis yra tikras. Juk kas gi yra visa pirmoji Jobo kalba arba pirmasis jo skundas, jeigu ne jo *gimimo dienos prakeiksmas?* „Tepražūsta diena,— kalbėjo Jobas,— kurią gimiau, ir naktis, kai buvo pranešta: „štai vaikutis išvydo dienos šviesą". Tevirsta ji tamsybėmis, ir Dievas tenesirūpina ja iš anapus. Tenepuola ant jos šviesos spindulys. Tegul išsklaido ją tamsybės ir mirties šešėliai. Teapsiaučia ją debesys. Tegąsdina ją dieniniai užtemimai. Tenugramzdina ją naktis į vidurnakčio tamsą, ir tenebūna ji niekados įskaityta į metų dienas... Tegul aptemsta žvaigždės jos prieblandoje. Telaukia ji šviesos, kuri niekados nepasirodys, ir teneišvysta ji niekad aušros blakstienų" (*3, 3—6; 9*). Kodėl Jobas išsižada savo gimimo dienos ir ją prakeikia? O todėl, kad ji neuždarė jo motinos įsčios ir nepaslėpė vargo nuo jo akių (*3, 10*). „Kodėl aš nemiriau motinos įsčioje ir nepradingau, palikęs josios kūną? Kam aš buvau paimtas ant kelių ir kam man buvo paduota krūtis, kurią žindau? Tuomet būčiau buvęs palaidotas ir turėčiau ramybę; tuomet man būtų buvę duota poilsio

[7] Op. cit., 33 p.
[8] Op. cit., 27 p., septintoji elegija.

tarsi karaliams ir šalies patarėjams" (*3, 11—14*). Tuo tarpu gimimas užtraukė ant Jobo galvos visas nelaimes, įstūmė jį į vargą ir kančią. Gyvenimas virto viena ištisa dejone, ir skundas liejasi kaip vanduo (*3, 24*). Kančia apiplėšė Jobą jo būtyje. Ji kažką jam atėmė, kažką jo egzistencijoje pražudė. Ji uždarė jam kelią, kuriuo jis žygiavo; ji suardė jam planą, kurį jis vykdė. Egzistencija pasidarė nevertinga.

Tačiau to dar negana. Jobas ne tik linki, kad jis nebūtų gimęs arba tuoj po prasidėjimo miręs, bet *jis ir dabar ne sykį trokšta mirties.* Tiesa, jis purtosi prieš kančios ištiktą egzistenciją, jis stengiasi iš jos išsivaduoti. Jis maldauja Viešpatį atitraukti savo persekiojančią ranką ir nekreipti dėmesio į greitai praeinantį ir niekur neužtrunkantį žmogų. Tačiau jeigu vis dėlto šitokia kančios nubūtinta egzistencija turi pasilikti, tai Jobas geriau renkasi mirtį negu tokį gyvenimą. „Aš mąstau: gal mano guolis mane paguos, gal su savo lova pasidalinsiu savo skundą. Bet Tu gąsdini mane sapnais ir įvarai man baimės reginiais, taip kad mano siela mieliau pasirinktų žuvimą; iš savęs ji mieliau priimtų mirtį negu šiuos mano kaulus" (*7, 13—15*). Jeigu tad būtų leista Jobui apsispręsti, jis mirtų, bet ne pasiliktų gyventi su išsibaigusiu savo kūnu ir su prislėgta bei nukamuota savo dvasia. Dar daugiau, mirtį Jobas vaizduoja kaip nepaprastai džiaugsmingą dalyką, kaip laimingą radinį, jeigu ieškantis žmogus ją randa. Jobas klausia, kodėl Dievas „nuvargusiems teikia šviesos ir gyvenimo tiems, kurie sieloje yra nusiminę? Jie laukia mirties, kuri neateina; jie ieško jos uoliau negu paslėpto žemėje lobio ir džiūgauja, ir linksminasi, jeigu pasiekia karstą" (*3, 20—22*). Tai nėra šventųjų ar kankinių džiūgavimas Krikščionybėje. Krikščionis, kuris visa savo būtimi gyvena anapusinio tobulojo buvimo idėja, palieka šią žemę džiaugdamasis, nes susijungia su savo meilės ir ilgesio Objektu. Tačiau Jobui taip nėra. Anapusinis Jobo gyvenimas, kaip netrukus matysime, yra tiktai nyki šešėlių karalystė. Tai tik pusiau buvimas, palygintas su šia žemiškąja egzistencija. Jeigu krikščionis, trokšdamas mirties ir ją džiaugsmingai pasitikdamas, esmėje trokšta vertingesnio gyvenimo ir mirtyje jį pasitinka, tai Jobas, šaukdamasis mirties, šaukiasi nevertingo buvimo, chaoso, šešėlio, nes tikros sampratos, koks yra anapusinis buvimas, jis neturi. Todėl jo troškimas mirti yra beveik lygus troškimui išnykti. Jobas nori mirti ne

todėl, kad paskui atsibustų laimingam ir pilnutiniam gyvenimui, bet todėl, kad „turėtų ramybę", vadinasi, kad išsivilktų iš egzistencijos apskritai, nes egzistencija niekados nėra ramybė, kurios simbolis būtų palaidotas žmogus.

Kas tad pažadina žmoguje nebūties ar mirties troškimą ir kokios prasmės šitas troškimas turi? Aukščiau esame sakę, kad egzistencijos vienkartiškumas sukelia mumyse jos vertingumo pergyvenimą. Egzistencija mums atrodo esanti vertinga, nes mes gyvename tik kartą. Vis dėlto šis vienkartiškumas neatskleidžia mums pagrindo, *kodėl* būtent egzistencija yra vertinga. Egzistencijos praeinamumas ir nebegrįžtamumas dar neparodo, kodėl mes turime į šią egzistenciją kabintis ir neleisti jai neatšaukiamai praeiti. Vienkartiškumo šviesoje mes dar neregime egzistencijos turinio, dėl kurio mes ją vertintume. Šis turinys atsiveria mums tiktai nebūties bei mirties troškime. Jeigu kai kuriais atvejais mes norime išnykti, jeigu šio išnykimo mes net ilgimės ir jo ieškome, vadinasi, mes jau pergyvename savą egzistenciją kaip *nevertingą* ir todėl stengiamės ja nusikratyti. Ji mums pasidaro ne tik sunki, bet ir bloga, blogesnė negu nebūtis. Mirties troškimas parodo, kad *egzistencijos mes ilgimės tik tol, kol ji yra vertybė*. Nustojusi vertybės pobūdžio, ji nustoja tuo pačiu ir mūsų prisirišimo prie jos. Grynas egzistencijos *faktas* mūsų nežavi. Kada tad egzistencija nustoja buvusi vertinga? Kada ji virsta grynu faktu, kuriuo žmogus nori nusikratyti?

Atsakymą mums duoda Jobo kreipinys į Dievą: „Paleisk mane, nes mano dienos yra tiktai atodūsis" (*7, 16*). Tuo Jobas nori pasakyti, kad jam yra pasilikęs ne tik trumpas gyvenimas, kuris greitai išnyks, kaip išnyksta mūsų atsidūsėjimas, bet kad šis jo gyvenimas yra pasidaręs be galo skurdus, iš viršaus nebepastebimas kaip kvapas, todėl nieko nereiškiąs, nieko nesakąs, jokios įtakos niekam nedaręs. Kitaip sakant, *Jobo egzistencija yra atkritusi į grynąjį buvimą ir todėl pasidariusi nevertinga.* Jobas savo egzistenciją yra paleidęs iš savo rankų. Jis jos nebekuria, kaip kad buvo kūręs anksčiau. Jis jos nebevykdo savo pašaukimu pasaulyje. Objektyvinė turininė jo egzistencijos pusė jam yra išplėšta. Jam pasiliko tiktai formalinė jos pusė, tiktai pats buvimas. Jo dienos yra tiktai grynas laiko tekėjimas. Tačiau kadangi šis tekėjimas nieko nebeneša, kadangi jame niekas nebėra

vykdoma, todėl jis yra niekas, vadinasi, formalus, tuščias tekėjimas, tuščias tapsmas, kuriame niekas netampa ir iš kurio niekas nekyla. Todėl šitoks laiko tekėjimas yra nevertingas, ir šitokiu tekėjimu išsisemianti egzistencija yra nebe egzistencija, bet grynas buvimas, vadinasi, grynas faktas, *kad* žmogus yra, bet jau nebe nurodymas, *kam ir kodėl jis yra.* Tuo tarpu grynas buvimas arba grynas šio buvimo faktas žmogaus nepatenkina. Šio fakto jis nelaiko jokia vertybe ir todėl trokšta juo nusikratyti. *Formalinė egzistencija vertingumo atžvilgiu yra niekas.* Noras nusikratyti šitokia egzistencija rodo, kad žmogus gali pakelti gyvenimą tik tada, kai jis yra vertingas; o vertingas jis yra tik tada, kai jis yra turiningas, kai jis yra tikra egzistencija, o ne grynas buvimas. *Buvimas pats savyje nėra jokia vertybė.* Vertybė yra tik šio buvimo turinys. Kai šitas turinys žlunga, ir buvimas nustoja vertės.

Buvimo turinys, kuris grynąjį buvimą paverčia egzistencija ir tuo būdu padaro jį vertingą, susitelkia ir išsisemia *prasmėje.* Prasmė yra tai, kas sudaro buvimo vertingumą, kas jį išvaduoja iš grynojo buvimo pavidalų, kas jį padaro tikrai žmogišką, todėl žmogui savą ir tuo pačiu pakeliamą nepaisant jo sunkybių. Dostojevskis didžiojo inkvizitoriaus lūpomis yra teisingai pasakęs, kad „žmogiškojo buvimo paslaptis glūdi ne tik tame, *kad* jis gyvena, bet tame, *kam* jis gyvena. Neturėdamas tam tikro supratimo, kam jis gyvena, žmogus nenori gyventi; jis greičiau pats susinaikins negu pasiliks žemėje, nors ir turėtų duonos ligi soties" [1]. Kitaip sakant, *prasmė yra žmogiškojo gyvenimo sąlyga.* Žmogus gali gyventi tiktai prasmingą gyvenimą. Kai gyvenimas yra nebeprasmingas, jis pasidaro žmogui ne tik sunkus psichologine ar moraline prasme — tokia yra kiekviena egzistencija kiekvieną akimirką,— bet jis pasidaro *nebežmogiškas* ontologiškai, vadinasi, žmogaus nevertas ir todėl nebepakeliamas. Todėl prasmės klausimas yra pagrindinis egzistencijos klausimas. Egzistencija laikosi tiktai prasme. Prasmės žlugimas yra egzistencijos pabaiga. Egzistencija ne sykį žmogui pasibaigia žymiai anksčiau už fizinę jo mirtį, būtent kai žmogaus gyvenimas netenka prasmės. Prasmės netekusi egzistencija jau yra mirusi, nors žmogus

[1] *F. Dostojewskij.* Der Großinquisitor, 29 p., übersetzt von A. Luther, Krefeld, 1948.

fiziškai gyventų dar kelias dešimtis metų. Todėl visi tie gyvenimai, kurie yra nustoję prasmės, yra mirę. Jie yra nebe gyvenimai, bet tiktai buvimai, laukią savo biologinio, gamtinio galo, nes dvasinis, žmogiškasis galas jiems jau yra atėjęs. Štai kodėl Apokalipsės „pirmasis ir paskutinis" liepia Sardų bažnyčios angelui rašyti: „Aš žinau tavo darbus, kad tu turi vardą, būk esąs gyvas, o esi miręs" *(Apr 3, 1). Žmogiškąją egzistenciją jos gyvybėje išlaiko tiktai prasmė.* Tiktai prasmė nušviečia ją išskirtine šviesa ir iškelia ją iš grynojo buvimo pavidalų. Todėl prasmė ir yra pagrindas, ant kurio esti statomas visas žmogiškasis gyvenimas.

Tačiau kas yra prasmė savyje? Kuo ji pagrindžia mūsų egzistenciją, padarydama ją vertingą ir tuo pačiu žmogišką? Prasmė yra visados kažkas daugiau negu buvimas. Prasmė neišsitenka buvime. Ji yra jam pridėta, prijungta prie jo, įausta į jį, bet iš jo paties nekylanti ir jame pačiame nerandama. Todėl *prasmingai* būti reiškia visados daugiau negu *tiktai* būti. Prasmingai būti reiškia savame buvime iškelti šitą „daugiau"; apreikšti tai, kas jam yra pridėta; atskleisti tai, kas jame yra įausta. Kitaip sakant, *prasmė yra tam tikro uždavinio vykdymas pačiu mūsų buvimu.* Mes būname prasmingai tada, kai aną „kažką daugiau" vykdome. Bet vykdome ne savo paviršiumi, ne viena kuria savo galia, ne vienu kuriuo savo būtybės veiksmu, bet pačiu savo buvimu. Aiškiau sakant, kai šitą „kažką daugiau" įvykdome savame buvime, tuomet mes būname prasmingai. Prasmė yra uždavinys, užduotas mums iš viršaus. Kai mes šitą uždavinį prisiimame, kai jį vykdome ir įvykdome, tuomet mūsų buvimas gauna prasmę. Tačiau mums užduotą uždavinį įvykdyti savame buvime reiškia ne ką kita kaip šitą buvimą sutvarkyti pagal ano uždavinio reikalavimus. Uždavinys stovi priešais mus kaip reikalavimas, kaip pareiga, kaip pašaukimas. Jam nusilenkdami, mes nusilenkiame ne psichologiškai ir morališkai, bet ontologiškai, visą savo būtį ir gyvenimą juo perskverbdami ir pagal jį perkeisdami. Prasmė keičia mus pačius, keičia pačioje mūsų būtyje. Giliausia tad prasme ji yra ne kas kita kaip *savęs sutapdymas su savo pašaukimu.* Egzistencija, kaip sakėme, yra pašaukimas. Kiekviena egzistencija yra pašaukta. Kiekvienai yra skirtas tam tikras uždavinys. Todėl kiekviena egzistencija turi save su šituo pašaukimu sutapdyti. Kiekviena egzistencija turi nuleisti į savo buvimą aną paskirtį

ir ją čia įvykdyti. Tik tada ji būna prasmingai. Tik tada grynasis buvimas yra pakeliamas į tikrosios egzistencijos laipsnį. Ir tik tada egzistencija pasidaro vertinga, kurios žmogus laikosi ir nenori ja nusikratyti.

Be abejo, žmogus nėra apspręstas griežtai tik vienam kuriam uždaviniui kaip gyvulys. Gyvulys yra savo būtyje uždaras, todėl gali vykdyti tik vieną uždavinį. Negalėdamas jo vykdyti, jis netenka ne tik savo prasmės, bet ir savo biologinio pagrindo ir žūsta. Žmogus, būdamas atvira būtybė, šitokio apsprendimo neturi. Prieš jį tįso ištisas uždavinių laukas, kuriame jis pats turi išsirinkti tai, kas jo bus vykdoma kaip jo gyvenimo prasmė. *Žmogus pats susiieško savo prasmę.* Pašaukimas glūdi šalia jo: jis yra žmogui transcendentus. Tačiau pats žmogus pasirenka šį, o ne kitą. Galėdamas pasirinkti, jis gali jį pamesti, pakeisti, sužaloti, paneigti. Vadinasi, pats susiieškojęs savo prasmę, jis pats gali jos ir netekti. Prasmė priklauso nuo paties žmogaus. Būdama jo pašaukimo vykdymas ir savęs sutapdymas su šituo pašaukimu, prasmė yra atiduota į žmogaus rankas. Čia tad ir glūdi gili žmogaus tragika, kad *jis gali paklysti prasmės kelyje,* kad jis gali nerasti savo pašaukimo, kad jis gali su juo prasilenkti, kad jis gali pasiimti ne tą, kuris jam iš tikro yra skirtas. Laisvės grėsmė, kuria yra pažymėta visa egzistencija, tyko žmogų ir jo prasmės kelyje. Ir čia jis negali apsieiti be tam tikros rizikos, be tam tikros drąsos ryžtis, nors ir žinodamas, kad gali pralaimėti. Tačiau kitokios išeities žmogui nėra. Negavęs vieno tiktai uždavinio iš gamtos ir todėl nebūdamas vienaprasmiai apspręstas, žmogus esti savaime pastatomas į daugiaprasmį kelią su visa jo didybe, bet sykiu ir su visu jo pavojingumu. Ir jis turi rinktis, turi apsispręsti, nes kitaip jis pasiliks grynajame buvime, paregės jo nevertingumą ir mėgins šiuo buvimu nusikratyti. Jis turi atsiskleisti savam pašaukimui ir padaryti jį savos būties tvarkomuoju pradu. Kitaip jis gyvens — be prasmės.

Mirties tad troškimas mums parodo, kad *egzistencija yra vertinga tiktai tada, kai yra prasminga,* o prasminga ji yra tada, kai ji sutampa su savo pašaukimu. Pašaukta egzistencija yra prasminga egzistencija. Todėl pašaukimas sudaro kaip tik tą pagrindą, ant kurio atsistojęs žmogus iškopia iš paprasto grynojo buvimo į tikrosios egzistencijos sritis. *Pašaukimo nustojimas yra atkritimas į grynojo buvimo laipsnį ir tuo pačiu egzistencijos vertingumo*

praradimas. Pašaukimą praradęs žmogus gyvena be prasmės ir todėl negali šitokio gyvenimo pakelti: jis trokšta arba būti negimęs, arba bent dabar numirti. Tuo tarpu pašaukimas išreiškia visus tuos objektyvinius uždavinius, kylančius iš žmogaus santykio su pasauliu ir su transcendencija ir vykdomus jo buvime. Todėl žmogaus atitrūkimas nuo šių uždavinių ir yra jo egzistencijos nuslydimas į grynąjį buvimą, į formalinį savęs teigimą, tačiau neturintį turinio, todėl nevertingą ir tuo pačiu neprasmingą. Keikdamas savo gimimo dieną ir trokšdamas mirti, Jobas kaip tik skundžiasi, kad kančia jam šituos uždavinius sunaikino, padarydama jo egzistenciją tiktai kvapu, kuris nieko nebešildo ir nebegaivina. Žmogaus apsprendimas peržengti patį save nepaprastai ryškiai išeina aikštėn ir prasmės klausime. *Egzistencija yra vertinga tik tada, kai gyvena anapus savęs.*

Šituo atžvilgiu žmogaus egzistencija, kaip ji yra aprašyta Jobo knygoje ir kaip ją mes čia apibūdinome, žymiai skiriasi nuo egzistencijos sampratos, randamos dabarties egzistencinėje filosofijoje. Egzistencinės filosofijos teigimu, egzistencija yra ne tik vertinga savyje, bet ji yra pati aukščiausia vertybė. Mirtis, kaip galas ar išnykimas, čia niekados negali būti trokštama. Mirties šaukimasis egzistencinei filosofijai atrodo tiktai retoriškas žmogaus skeryčiojimasis, neturįs jokios atramos jo būtyje. O taip yra todėl, kad egzistencinė filosofija egzistenciją supranta tiktai formaline prasme. Jos egzistencija yra be turinio. Ji neturi vidinio apsprendimo ne tik transcendencijai, bet nė pasauliui. Egzistencija yra ne pašaukta, vadinasi, turinti tam tikrą paskirtį ir tam tikrus uždavinius, bet nusviesta, vadinasi, tiktai priversta prisiimti jai svetimus pradus objektyvinio turinio pavidalu. Egzistencija yra tai, kas pasilieka atitraukus žmogų nuo ryšių su pasauliu, su jo paties kūnu, su jo išgyvenimais ir darbais. Tai yra grynai formalinis buvimas, grynas *kad*. Turinio atžvilgiu jis yra niekas. Egzistencija dabartinėje šio vardo filosofijoje, kaip gražiai pastebi O. Bolnov, yra virtusi be pasigailėjimo viskam svetima; ji yra išjungusi žmogų iš bet kurio santykio ir sutelkusi jį visiškai izoliuotame jame pačiame[2]. Todėl suprantama, kad mirties troškimas tokiu atveju būtų lygus pačios aukščiausios

[2] Plg. Existenzphilosophie, 328 p. ir t.

vertybės sunaikinimo troškimui, kas apreikštų ne nelaimingą, bet demonišką žmogaus nuotaiką. Atsistojęs ant formalinės egzistencijos, žmogus turi jos laikytis ligi galo, nes ji sudaro pagrindinę jo vertybę ir prasmę. Minėti Rilke's posakiai „čia būti yra daug", „čia būti yra puiku" kaip tik kvėpuoja šita formalinės egzistencijos dvasia. Gražu yra ne kurti, ne iškelti ir vykdyti tam tikrą uždavinį, bet — paprastai *būti*. Nėra jokios abejonės, kad galima sukurti tokios egzistencijos *sampratą*, teikiant jai aukščiausio vertingumo. Bet taip pat nėra abejonės, kad *realus šios tikrovės žmogus, kaip jį regime mūsų žemėje, atsiremia ne į formalinę egzistenciją, bet į josios turinį*. Mirties troškimo formalinėje egzistencijoje nėra ir negali būti. Tuo tarpu konkretus žmogus jį ne sykį turi. Egzistencinė filosofija šio troškimo nėra pastebėjusi arba jo reikiamai neįvertinusi. Tuo pačiu ji yra neįvertinusi nė objektyvinės žmogiškojo buvimo pusės, kuri kaip tik sudaro egzistencijos vertingumą ir jos prasmingumą. *Formalinė egzistencija, egzistencija be objektyvinio turinio kaip tik yra tai, kuo žmogus nori nusikratyti.* Ji yra anos Jobo dienos „kaip atodūsis" (*7, 18*), kuris nereikalingai dar sulaiko žmogų žemėje. Mirties ir nebūties troškimas kaip tik yra šios formalinės egzistencijos išnykimo troškimas. Egzistencinė filosofija žmogaus pagrindu padarė tai, ko žmogus kaip tik negali pakelti. Jobas prakeikia savo gimimo dieną ne todėl, kad ji būtų apkrovusi jį nepakeliamais objektyviniais uždaviniais; ne todėl, kad ji būtų jam uždėjusi per sunkų pašaukimą, bet kaip tik todėl, kad ji įvedė jį į grynai formalinį buvimą, atplėšė jį nuo jo pašaukimo ir sutelkė tiktai aplinkui jį patį. Buvimas yra tiktai forma, kuri neša objektyvinį turinį. Ir šiam turiniui žmogus taip lygiai yra apspręstas, kaip ir anai formai. Todėl jis gali linkėti žlugti ir formai, jeigu turinys sykį jau yra žlugęs. Kai forma nieko neneša, kai ji pasidaro tuščia, ji yra verta anų tamsybių, kurias Jobas siunčia savo gimimo dienai. *Prakeikti savo prasidėjimą ir gimimą reiškia pasmerkti formalinę egzistenciją.* Tuo tarpu modernioji egzistencinė filosofija iškėlė šitą pasmerkimą ligi aukščiausių pagyrų. Ji giria tai, ką Jobas keikia ir smerkia. Kad čia glūdi kažkoks demoniškas žmogaus vidaus lūžis, aiškiai pasako mūsų vidaus balsas. Praradęs savo pašaukimą arba, tiksliau sakant, pats šio pašaukimo atsisakęs, modernusis žmogus džiaugiasi grynu savo buvimu, randamu formaliniame susitel-

kime aplinkui patį save. Be abejo, išskridus peteliškei iš kiautelio, galima džiaugtis šio kiautelio tuštuma. Jobas šiuo kiauteliu nesidžiaugia. Jis yra pasiryžęs jį pamesti. Užtat jį mielai pasiima naujasis žmogus. Iš neprasmės padaryti prasmę žygis yra drąsus. Tačiau jis reikalauja perkurti žmogų.

Nors Jobas mirties trokšta, nors šiame troškime išeina aikštėn žmogaus egzistencijos ryšys su objektyviniu buvimo turiniu, tačiau *pačios mirties* aiškumo Jobo sąmonėje dar nėra. Kas yra mirtis pati savyje? Šitas klausimas Jobo nėra atsakomas visai aiškiu būdu. Kartais mirtis jam atrodo kaip perėjimas į visišką nebūtį, kaip visiškas išnykimas. Prakeikdamas savo gimimo dieną ir teigdamas, kad geriau jam būtų buvę visai negimti, ir čia pat laukdamas mirties, Jobas tarsi norėtų pasakyti, kad mirtis jį perkeltų į tokią būseną, kurioje jis būtų buvęs negimęs, vadinasi, į nebūtį. Tokia pat nuotaika skamba ir Jobo skundas, kad žmogus negrįžtamai praeina tarsi debesys, kad jis nebeatsikelia iš mirusiųjų karalystės, kad nebepareina į savo namus. Tasai didelis liūdesys, kuris lydi visą šį skundą, tarsi rodytų, jog mirtis visiškai sunaikina žmogaus buvimą ir todėl kelia nepaguodžiamą gailestį. Tačiau, iš kitos pusės, daugelyje vietų iš Jobo žodžių matyti, kad jis vis dėlto mirtį pergyvena ne kaip visišką išnykimą, o tiktai kaip perėjimą į nesąmoningą ramybės ir miego būseną. Miręs Jobas „turėtų ramybę", jam „būtų suteiktas poilsis" (*3, 13*). Mirusiųjų buveinėje „net bedieviai netenka savo šėlsmo; ten nurimsta ir tie, kurie siekė turtų; ten ramiai gyvena belaisviai, negirdėdami jų varovo balso. Didelis ir mažas ten yra lygūs, ir vergas yra laisvas nuo savo pono" (*3, 17—19*). Mirtis yra suirimas visų žemiškų santykių, visų ryšių, bet ji nėra visiškas išnykimas, nes Jobas aiškiai kalba apie *gyvenimą* po mirties, nors ir kitokį negu čia, žemėje.

Šitas mirties supratimo savotiškas dvilypumas yra gana būdingas. Jobas yra religinis žmogus. Jis jaučia savo ryšį su transcendencija, o dieviškąją Apvaizdą pabrėžia visur ir visados. Tačiau jis dar nėra krikščioniškasis žmogus, kuris vaduotųsi aiškiu Apreiškimu ir todėl į mirtį žiūrėtų tiktai kaip į egzistencijos būdo pakeitimą: „vita mutatur, non tollitur". Nereliginis žmogus, kuris su transcendencija neturi jokių ryšių, mirtį pergyvena kaip visišką išnykimą, kaip perėjimą grynojon nebūtin, kaip galutinį mūsojo Aš žlugimą. Šiuo atžvilgiu jokių svyra-

vimų toksai žmogus neturi. Iš kitos pusės, krikščioniškasis žmogus taip pat nesvyruoja. Tikėdamas į dieviškąjį Apreiškimą, jis žino, kad mirtis yra ne išnykimas, bet tiktai egzistencijos, vykstančios laike, pakeitimas į egzistenciją amžinybėje, kurioje ji nebevyks, bet bus visa kartu. Ir nereliginiam, ir krikščioniškajam žmogui mirtis yra visiškai aiški: vienam išnykimas, antram perėjimas. Nereliginis žmogus mirtį supranta tiktai savo protu, kuris regi egzistencijos galą, o už šitos ribos prasiskverbti neįstengia. Todėl jis ir daro išvadą, tegul ir logiškai nepateisinamą, kad mirtis yra išnykimas. Krikščioniškasis žmogus mirtį supranta jau pagal Dievo Apreiškimą, kuris teigia, kad mirtimi žmogus neišnyksta, bet tik peržengia šios egzistencijos ribas, pereidamas į kitokį buvimą, dar realesnį negu šisai. Krikščioniškojo žmogaus protas jau yra nušviestas tikėjimo šviesa, todėl jis mato žymiai toliau ir giliau.

Tuo tarpu Jobas stovi viduryje. Prigimtas jo protas lyg ir norėtų teigti, kad mirtis yra galas. Todėl jis ne kartą apie šį galą kalba ir galo nuotaika gyvena. Tačiau jausdamas savo ryšį su transcendencija, pasitikėdamas Jos globa ir Apvaizda, jis jau patiria tam tikros šviesos iš anapus ir todėl negali mirties laikyti visišku išnykimu. Mirtis jam virsta savotišku užmigimu, savotiška ramybės būsena, kur viskas nutyla, nurimsta, tačiau neišnyksta. Prigimtas Jobo protas jau yra paliestas transcendentinės šviesos ir todėl radikaliai spręsti nedrįsta. Jis pradeda nepasitikėti ir abejoti tuo, kas jam iš viršaus į mirtį žiūrint atrodo. Bet šitoji transcendencijos šviesa dar yra neaiški. Atsakymas iš anapus į mirties esmės klausimą dar nėra galutinai duotas. Todėl Jobas nedrįsta nė teigti, kad mirtis yra tiktai perėjimas į kitą tokį pat realų, gal net realesnį buvimą. Jis pasilieka viduryje tarp nereliginio ir krikščioniškojo žmogaus. Jobas jau yra pralaužęs nereliginio žmogaus uždarumą, bet dar neišėjęs į krikščioniškojo žmogaus platumas. Jobas yra religinis žmogus su visa savo tragika ir su visu savo svyravimu.

Viena, kas yra Jobui aišku, tai faktas, kad mirtis *užbaigia žemiškąją žmogaus egzistenciją.* Ir šitas užbaigimas yra neatšaukiamas. Mes žinome, kad Indijos reinkarnacijos idėja leidžia žmogui ne sykį pasirodyti žemėje, ne sykį tęsti šiapusinę egzistenciją ir todėl ne sykį mirti. Grįžimas į žemę reinkarnacijos moksle leidžia atšaukti buvusį egzistencijos užbaigimą. Reinkarnacijoje yra

neaišku, *kada* žmogus galop palieka šią tikrovę, nes neaišku, ar mūsų regima mirtis yra jau paskutinė, ar gal tik vienas narys ilgoje mirčių grandinėje. Tuo tarpu Jobui žmogus miršta tik kartą. Jokio grįžimo atgal, jokio atsigavimo ar prisikėlimo žemiškajai egzistencijai pakartoti čia nėra. „Palaidotas žmogus nebeprisikelia" (*14, 12*),— su tam tikra rezignacija sako Jobas. „Jeigu žmogus miršta, o, atgaivink jį!" (*14, 14*). Ši Jobo nuostaba kaip tik ir išreiškia atsigavimo negalimybę. Žmogus gyvena tik kartą ir todėl tik kartą miršta. Mirtis užsklendžia šią žemiškąją egzistenciją nebegrįžtamai ir jos daugiau nebeatidaro. Kas yra po mirties? Buvimas, kitoks negu čia; ramybės miegas; visko nutilimas; neaiški, šešėlinga karalystė? Viena tačiau yra tikra, kad žmogaus gyvenimas žemėje yra vienkartinis ir kad mirtis yra paskutinis šios nebepakartojamos egzistencijos aktas.

Šalia mirties kaip galutinio žemiškosios egzistencijos užbaigimo Jobas iškelia ir mirties *nuolatinumą*. Mirtis Jobui nėra vienas aktas šalia kitų. Ji nėra momentas. *Visa žmogaus egzistencija yra nuolatinis mirimas, nes nuolatinis praėjimas.* Tai, ką mes vadiname mirtimi, yra tiktai paskutinis šio nuolatinio mirimo akimirksnis. „Kalnas dyla ir trupa, uolos pajuda iš savo vietos; vanduo sugraužia akmenį, ir lietaus bangos nuplauna žemės dulkes. Taip lygiai Tu sunaikini žmogaus viltį" (*14, 18—19*). Žmogus tikisi būti. Tuo tarpu pastebi, kad visuotinis nykimas bei kitimas paliečia ir jį patį. Viskas pamažu gamtoje nyksta ir dyla. Gamta žlunga ne staiga, bet nuolatos. Žlugimas yra įpintas į visos būties buvimą. Kadangi žmogus gyvena gamtoje, kadangi jis yra net su ja surištas biologiniu savo pradu, todėl ir jis nėra laisvas nuo šio visuotinio nykimo. Jis taip pat nyksta: pamažu, iš lėto, bet nuolatos ir tikrai, kol ateina paskutinis momentas, kada jis visiškai palieka šią tikrovę ir persikelia į požemių karalystę. Šiuo atžvilgiu Jobo turimas mirties kaip nuolatinės pergyvenimas visiškai sutinka su dabartinės egzistencinės filosofijos turimu mirties supratimu. Egzistencinėje filosofijoje mirtis taip pat nėra vienas momentas, bet nuolatinis nykimas. Visa žmogaus egzistencija yra ne kas kita kaip bėgimas į mirtį. Mirtis žmogaus neužpuolanti iš užpakalio kaip gyvulį, bet stovinti prieš žmogų, kuris į ją nuolatos artėja. Žmogaus likimas, gražiu bei prasmingu Rilke's posakiu tariant, „yra būti prie-

šais, nieko daugiau kaip tai, ir visados priešais" [3]: priešais transcendenciją, priešais pasaulį ir galop priešais mirtį. Veltui tad žmogus mėgina mirties nematyti, „spoksodamas į lauką plačiu gyvuliniu žvilgiu" [4]. Mirtis glūdi mumyse pačiuose, ir ją visados regime, kai tik pasukame savo žvilgį į save. *Mirtis ir egzistencija yra apspręstos viena kitai.* Kaip tikra yra, kad mes esame, taip lygiai yra tikra, kad mes mirsime. Mirtis yra galutinė mūsų buvimo išvada, gal nuosekliausia išvada iš viso mūsų gyvenimo. Būdama suausta su pačia egzistencija, ji yra nuolatinė, vykstanti visą mūsų gyvenimą. Paradoksiškai kalbant, *mes liaujamės mirti tik mirties momentą,* nes tuomet pasibaigia mūsų praėjimas. Mirtis yra praėjimo užbaiga. Todėl žmogiškosios egzistencijos palyginimas su dylančiais kalnais, su graužiamais vandens akmenimis, su lietaus nuplaunamu žemės paviršiumi yra labai prasmingas ir tikras. Mes dylame visą laiką, o mirtis yra tik šio dilimo susitelkimas ir jo išsėmimas.

Tačiau ar mes visiškai sudylame? Ar mirtis yra paskutinis momentas ne tik mūsojo laiko, bet ir mūsosios būties? Ar niekas iš mūsų egzistencijos turinio nepasilieka anapus?

Štai klausimai, kurie turi begalinės svarbos. *Žmogaus nemirtingumo problema egzistenciniu atžvilgiu yra pagrindinė.* Net Dievo buvimas čia atsistoja antroje vietoje. Gali Dievas ir būti, bet jeigu žmogus yra mirtingas *iš esmės,* jeigu jis sunyksta *visas,* Dievo egzistencija čia nieko neišsprendžia ir nepadeda. Mirtingas žmogus esančio Dievo akivaizdoje tik dar labiau pasijunta nuskriaustas ir paniekintas. Todėl savam likimui išspręsti nemirtingumas yra pats didysis pagrindas. Štai kodėl visos tautos visais amžiais yra tikėjusios, kad žmogus gyvena ir po mirties. Apie šitą pomirtinį gyvenimą, kaip sakėme, kalba ir Jobas. Ir tai tik dar labiau patvirtina nuomonę, kad Jobui mirtis yra ne išnykimas, o tik perėjimas. Juk kam mirtis yra visiškas išnykimas, tas apie jokį pomirtinį buvimą nekalba. Todėl pomirtinio gyvenimo problemos dabartinėje egzistencinėje filosofijoje nėra. Nereliginis žmogus yra tikras, kad su mirtimi viskas baigiasi. Todėl jam nėra jokios prasmės kalbėti apie tai, kas yra anapus mirties: ten yra nebūtis. Tuo tarpu Jobas apie po-

[3] Aštuntoji elegija, op. cit., 31 p.
[4] Rilke, op. cit., 30 p.

mirtinį buvimą kalba. Jis peržengia egzistencijos ribas ir mėgina įsijausti į anapusinę būseną. Ir šitas Jobo įsijautimas yra labai būdingas. Jis rodo, kaip žmogus pergyvena pomirtinę egzistenciją ir ką jis randa anapus šio gyvenimo nevadovaujamas krikščioniškojo Apreiškimo.

Štai kaip Jobas apibūdina tąją būseną, į kurią jis tikisi netrukus įžengsiąs: „Argi ne kelios tiktai dienos beliko man būti? Tad atstok nuo manęs, kad truputį linksmiau pražiūrėčiau, kol eisiu ir nesugrįšiu į tamsos ir mirties šešėlių šalį, į šalį nejaukią kaip vidurnakčio tamsybės, kur mirties šešėlių diena nepakeičia ir žara yra lygi vidunakčio tamsai" (*10, 20—22*). Kai kurių egzegetų noras šiuos vaizdus taikyti pragarui prieštarauja kontekstui, nes čia Jobas kalba apie paprastą mirtį, o ne apie amžiną atkritimą nuo Dievo. Jis čia turi galvoje *pats save*, nes tikisi greitai mirsiąs ir eisiąs į aną liūdesio ir šiurpo šalį. Tai yra ne pragaro, bet apskritai viso pomirtinio gyvenimo vaizdas, kurį turi Jobas. Atitrūkimas nuo šios žemės ir nežinia to, kas čia vyksta, yra taip pat anos pomirtinės egzistencijos bruožai. Jobas sako: „Tu jį (žmogų.— *A. M.*) apgali visam laikui, ir jis išeina; jis pakeičia savo veidą, ir Tu jį išsiunti. Jeigu jo vaikai yra gerbiami, jis to nežino; jeigu jie nepaisomi, jis to nepastebi" (*14, 20—21*). Nutrūkimas ryšių su žeme yra galutinis. Tamsa pridengia mirusiųjų sąmonę nuo visko, kuo gyvena žmonės šioje tikrovėje. Tvarka, šviesa ir žinojimas yra tiktai čia. Anapus yra tik tamsa.

Negalima nepastebėti, kad Jobo turimas pomirtinio gyvenimo vaizdas yra labai panašus į graikiškąjį. Graikai taip pat tikėjo, kad žmogus gyvena ir po mirties. Šitas jų tikėjimas yra aiškus jų poezijoje ir filosofijoje. Jis sudarė vieną iš didžiųjų graikiškosios minties problemų. Tačiau pats šitas gyvenimas graikams buvo tik kažkoks pusiau buvimas: tai buvo tik tikrosios egzistencijos šešėlis. Būdingai jį vaizduoja Safo: „Tuomet tu būsi negyvas, ir nieko po tavęs nepasiliks: nei atminties, nei meilės, nes tarp pyrinių rožių tu negyvensi. Beprasmis ir skurdus tu klajosi Hado namuose tarp šmėklų" [5]. Tokią pat pomirtinio gyvenimo sampratą slepia ir erinijos, kaip keršytojos už nusikaltimus, už kuriuos buvo persekiojamas Orestas, nužudęs savo motiną. Šiame iš anapus ateinančiame keršte glūdi mintis, kad pomirtinis gyvenimas

[5] Cit. *E. Peterich.* Theologie der Helenen, 327 p., Leipzig, 1938.

yra nevertingas, palyginus jį su šia egzistencija, ir kad todėl niekas neturi teisės atimti žmogui gyvybę, vadinasi, atimti jam vertingą gyvenimą ir pasiųsti į nevertingą. Oresto motina prašo erinijas atkeršyti Orestui už jos mirtį, nes dėl jos nužudymo ji patekusi į „šešėlių būrį", kitaip sakant, iš tikrojo gyvenimo perėjusi į kažkokį šešėlinį buvimą. E. Peterichas, aiškindamas šitokios pomirtinio gyvenimo sampratos reikšmę graikų kūrybai, pastebi, kad „gilus pesimizmas, tašai rimtas ir kilnus liūdesys, kuris nuo Homero tarsi kokiais juodais sparnais dengia visą didžiąją graikų poeziją, buvo ne kas kita kaip jausminė ir sąvokinė išvada iš homeriškojo šešėlinio mirusiųjų buvimo sampratos" [6]. Iš tikro, jeigu tikrasis gyvenimas vyksta tiktai šiapus ir jeigu vis dėlto sykį reikės šitą gyvenimą palikti ir prisiimti šešėlių likimą, savaime suprantama, kad žmogaus nuotaika tokiu atveju negali būti šviesi ir linksma. Žmogus, graikų pažiūra, būna ir po mirties. Tačiau šitas jo buvimas yra nebeprasmingas.

Būdinga, kad ir Jobas, ir graikai pomirtinį gyvenimą vaizduoja *šešėlio* simboliu. Šešėlis *yra*. Tačiau jis yra tiktai kaip tamsioji tikrosios būties pusė, kaip tamsus jos atspindys. Pats savyje jis neturi nei prasmės, nei tikrojo buvimo. Jį meta kažkas kitas. Šitokio simbolio vartojimas rodo, kad religinis žmogus, neapšviestas pilnojo dieviškojo Apreiškimo, nujaučia anapusinio buvimo tikrovę, bet ją pergyvena kaip netikrą ir neprasmingą būseną. Tikroji egzistencija jam atrodo vykstanti žemėje. O visa, kas yra anapus, yra tiktai šešėliai, vadinasi, netikri ir neprasmingi pavidalai. Tuo tarpu krikščioniškasis žmogus, kurį jau yra palietęs dieviškasis Apreiškimas visa savo pilnatve, pergyvena anapusinį buvimą kaip tikresnį ir prasmingesnį negu šios tikrovės egzistencija. Tai yra ne šešėlio, bet absoliutinės šviesos (arba absoliutinės tamsos) karalystė, kur yra arba absoliutinė laimė, arba absoliutinė nelaimė. Krikščioniškajam supratimui anapusinis gyvenimas nėra chaosas, bet diferencijuota būsena pagal paties žmogaus apsisprendimą. Jis nėra vienalytis kaip Jobui ir graikams. Jo forma priklauso nuo žemiškojo gyvenimo ir nuo apsisprendimo transcendencijos atžvilgiu. Apreiškimo neapšviestas žmogus pomirtinį gyvenimą atsieja nuo transcendencijos ir padaro jį savotiškai nepri-

[6] Op. cit., 324 p.

klausomą. Žmogus, atrodo, kažkokio likimo esti stumiamas į požemių pasaulį ir ten prievarta veda tamsų ir liūdną gyvenimą. Galimas daiktas, kad šitoks pomirtinio pasaulio atsiejimas nuo transcendencijos yra žmogaus proto negalios ženklas. Bet labai galimas daiktas, kad tai yra iš pasąmonės gelmių išsiveržusi neatpirkto žmogaus tragedija. Nuodėmės apsunkintas ir iš jos neišvaduotas žmogus, negalėdamas susijungti su Dievu, iš tikro po mirties turi vesti šešėlio egzistenciją, turi be prasmės slankioti po Hado namus, laukdamas savo išvadavimo. Žiūrint tad į graikų ir Jobo turimą pomirtinio gyvenimo vaizdą neatpirkto žmogaus akimis, jis kitoks ir negalėjo būti. *Pomirtinis gyvenimas prieš Kristų iš tikro buvo šešėlingas buvimas.* Tiktai Kristus pergalėjo šią šešėlių karalystę ir išvedė mirusiuosius į amžinąją šviesą. Tik Jis organiškai sujungė pomirtinę būseną su transcendencija — iš vienos pusės ir su laisvu žmogaus apsisprendimu — iš kitos. Nuodėmės pažadintos objektyvinės kliūtys, sulaikiusios mirusius nuo susijungimo su Dievu ir įstūmusios juos į šešėlingą pusiau buvimą, buvo pergalėtos Kristaus mirtimi ir Jo prisikėlimu. Todėl Kristaus šviesoje galima visiškai suprasti, kodėl visai prieškrikščioniškajai istorijai, neišskiriant nei Jobo, nei graikų, pomirtinė egzistencija yra atsieta nuo Dievo ir kodėl ji yra pergyvenama tarsi žmogui kažkieno primesta iš viršaus. Krikščionybei pomirtinis gyvenimas kyla iš dieviškosios malonės ir žmogiškosios laisvės bendradarbiavimo. Prieškrikščioniškajam pasauliui jis kilo tiktai iš nuodėmės, kaip iš bendro ir visus palietusio likimo. Nuodėmė, prasidėjusi Adomo kalte ir perskverbusi kiekvieną žmogų, tarsi koks visuotinis prakeiksmas slėgė žmoniją ir diktavo jos pomirtinį gyvenimą. Atskiras žmogus galėjo būti ir kuo labiausiai susijęs su Dievu kaip Jobas; galėjo savo sąžinėje jis būti laisvas nuo bet kokio individualinio nusikaltimo; tačiau savo paties pastangomis jis nepajėgė pergalėti ano nuodėmės užtraukto bendro prakeiksmo ir tuo pačiu negalėjo nušviesti pomirtinio savo buvimo. Šešėlių karalystė laukė kiekvieną neatpirktą žmogų. Tiktai Kristus, pergalėjęs nuodėmę, nuėmė nuo žmonijos šitą prakeiksmą ir tuo pačiu pakeitė visą pomirtinę egzistenciją, pastatydamas ją ant paties žmogaus laisvės, ant paties jo norų ir pastangų, nes objektyvinių kliūčių jau nebuvo. *Krikščionybėje pomirtinis buvimas jau nebėra likimas, bet apsisprendimas.* Todėl Krikščionybėje nebėra ano gilaus pesimiz-

mo, kuris žymi Jobo skundą ir kuris, Petericho liudijimu, gaubia visą graikiškąją poeziją. Krikščionybėje pasilieka tik psichologinis liūdesys dėl atsiskyrimo, bet jis niekados nevirsta nepergalimu juodu pesimizmu. Gedulingųjų Mišių prefacijoje yra sakoma: „Kuriuos nuliūdina tikra mirties būtinybė, tuos paguodžia būsimojo nemirtingumo pažadas". Šitie žodžiai yra gairės kiekvienam krikščionies turimam būsimojo likimo pergyvenimui.

Egzistencijos pabaiga, kaip matome, yra ne tiek fizinis jos galas, kiek prasmės netekimas. Praradusi savo prasmę, egzistencija darosi nevertinga, o nevertinga egzistencija nusmunka atgal į grynąjį buvimą, nevertą *egzistencijos*, vadinasi, *žmogiškojo* buvimo vardo. Būdama pašaukimas, egzistencija juo tegyvena. Ji laikosi tol, kol ji yra vykdoma; kol ji yra pilna ano objektyvinio turinio, kuris jai kyla iš jos susidūrimo su pasauliu, iš žemės sugavimo ir iš jos apvaldymo. Mirtis fizine prasme yra ne kas kita kaip pašaukimo nutraukimas: tai įsakymas susirinkti tarnams pas savo valdovą ir parodyti, kiek talentų yra laimėta aname būties žaisme. Ir tasai žmogus, kuris prigimtąsias dovanas yra padvigubinęs, sutinka mirtį šviesiu žvilgiu, tuo pačiu, kuriuo jis ir žemę sugavo. O tasai, kuris savo talentą pakasė žemėje, aptemsta savo egzistencijoje, nes mirtis jam yra neprasmės atsivėrimas. Todėl apsisprendimas mirties akivaizdoje, kurį taip smarkiai pabrėžia egzistencinė filosofija, priklauso taip pat nuo mūsų pašaukimo, nuo ištikimybės jam ligi galo. Ne mirties kaip fizinio fakto herojiškas prisiėmimas ir iškentimas yra tikro apsisprendimo ir tikros elgsenos ženklas, bet *mirties pergyvenimas kaip pašaukimo užbaigos.* Mirties akimirka yra paskutinė mūsų pašaukimo akimirka — štai egzistencijos pabaigos prasmė.

III

TRANSCENDENCIJA

1. SUSIDŪRIMAS SU DIEVU

Mickevičiaus „Vėlinių" Konradas, kreipdamasis į Dievą ir prašydamas duoti jam sielų valdžios, meta vieną posakį, kuris nuostabiai gražiai mums atskleidžia dvejopą transcendencijos santykį su žmogumi: *loginį Dievo pažinimą ir egzistencinį su Juo susidūrimą.* Konradas sako Viešpačiui: „Nesu Tavęs sutikęs; tik spėju Tave esant; sutikęs tepajusiu, kad esi aukštesnis" [1]. Kitaip tariant, žmogus spėja ir net žino, *kad* Dievas yra. Tačiau kol jis nėra su Juo susitikęs egzistenciškai, jis nežino, *koks* Dievas yra. Tik tiesioginiame susidūrime žmogui paaiški Dievo didingumas; tik tuomet žmogus pajunta, kad Dievas yra už jį aukštesnis.

Spėjimą ir žinojimą, kad Dievas yra, žmogus semia savu protavimu iš aplinkui jį esančio pasaulio, kuris neturi savyje pakankamo pagrindo būti ir todėl reikalauja Kito, kuris jį būtų pašaukęs į buvimą ir kuris jį šiame buvime išlaikytų. Dievas čia pasidaro *būtina prielaida* norint išaiškinti, kodėl atsitiktinė būtybė yra ir kas sudaro jai pagrindą būti, jeigu ji šio pagrindo neturi pati savyje. Jeigu kas nors neturi savam buvimui pagrindo pats savyje, turi būti Kitas, kuris jam šį pagrindą padėtų. Tai yra logiška išvada iš būties analizės, prieinama žmogaus protu be jokio Apreiškimo ir be jokio tiesioginio susitikimo su Dievu. Todėl visuotinis Vatikano susirinkimas ir skelbia dogma teigimą, kad žmogus gali Dievą pažinti iš regimų daiktų prigimtojo proto šviesa: *lumine naturali.* Tačiau šitas logikos keliu pasiektas Dievo pažinimas ir pasilieka tiktai logiškas. Jo negalima paneigti. Jis yra absoliučiai tikras, kaip tikri yra logikos principai. Bet jis yra abstraktus kaip ir kiekviena kita loginio protavimo keliu prieita išvada. Gali ji būti savyje ir nesu-

[1] Iš Adomo Mickevičiaus raštų, 87 p.

griaunama, bet ji nepaliečia žmogaus širdies, neužangažuoja jo asmenybės ir nesuveda žmogaus į santykius su *šitaip* pažintu Dievu. *Loginio protavimo keliu prieitas Dievo pažinimas yra metafizinis, bet jis nėra religinis.* Jis pasilieka žmogaus būties paviršiuje, neperskverbia jo gelmių, *jo nesukrečia ir todėl nepažadina tikėjimo,* kuris vienintelis gali pagrįsti mūsų santykius su transcendencija. *Mūsų religija nėra atremta į išfilosofuotą Dievą.* Loginiame protavime mes, kaip ir Mickevičiaus Konradas, Dievo nesutinkame. Čia mes tik spėjame, tik žinome Jį esant. Bet šio buvimo dar nesurišame su sava egzistencija ir todėl religijos dar neturime.

Kad šitas ryšys atsirastų, kad Dievo buvimas virstų pagrindu ne tik metafiziniam atsitiktinių būtybių išaiškinimui, bet ir konkrečiai mūsų pačių egzistencijai, mes turime Dievą, Mickevičiaus žodžiais tariant, *susitikti* ir savaime *pajausti,* kad Jis yra už mus aukštesnis patiės buvimo prasme. Šalia loginio protavimo, atskleidžiančio mums Dievą kaip metafizinę būtybių buvimo prielaidą, esama ir *egzistencinio susidūrimo,* suvedančio mus su Dievu į tiesioginį santykį bei sąryšį. Šitame susidūrime mums paaiški buvimas Dievo jau ne tik kaip abstrakčios Jėgos, iš kurios visa kyla ir kuria visa laikosi, bet ir kaip konkrečios Galybės, kurioje *mes patys* esame, judame ir gyvename. Egzistenciniame susidūrime patirtas Dievas jau yra *mūsų* Dievas, *gyvasis* Dievas, *asmeninis* Dievas, kuriam nusilenkiame, kurį garbiname, į kurį kreipiamės, kurio prašome ir maldaujame. Ir tai jau yra ne tik metafizinis, bet ir *religinis* Dievo pažinimas. *Egzistencinis susidūrimas yra religinis aktas pačia savo esme.* Mes neklaupiame prieš loginio protavimo keliu pažintą Dievą, nes jis yra kosmologinis visatos Dievas. Tačiau mes klaupiame prieš Dievą, su kuriuo susidūrėme savoje egzistencijoje, nes Jis yra asmeninis mūsų pačių Dievas. Žmogus garbina Dievą ne tuo, kad jis yra atsitiktinė būtybė kaip akmuo, žolė ar gyvulys, bet tuo, kad jis yra *asmuo.* Taip pat ir Dievas yra garbinamas ne todėl, kad jis yra metafizinis atsitiktinių būtybių pagrindas, bet todėl, kad ir Jis yra *Asmuo. Religija visados ir iš esmės yra dviasmeninis santykis.* O patirti, kad Dievas yra Asmuo, ir kreiptis į Jį *kaip į Asmenį* žmogus gali tik egzistenciniame susidūrime. Loginis protavimas Dievo kaip Asmens neatskleidžia ir žmogaus į asmeninius santykius nesuveda.

Kas tad yra toji vieta, kur žmogus susitinka su Dievu?

Kas yra toji plotmė, kur egzistencija susieina su transcendencija ir susijungia į religinį santykį? Kame galop keroja religinio akto šaknys? Štai klausimai, kurie mus veda į transcendencijos pergyvenimo gelmes.

Žmogus su Dievu susitinka savos egzistencijos atvirybėje. Jau esame sakę, kad egzistencinis mąstymas yra klausimas, tačiau kreipiamas į transcendenciją; kad šitas klausimas savo esmėje yra savos būties patiekimas, tačiau taip pat transcendencijai; kad atsakymas į šį klausimą žmogui ateina iš anapus, vadinasi, irgi iš transcendencijos; kad aukščiausiame laipsnyje egzistencinis mąstymas virsta skundu, siunčiamu taip pat transcendencijai; kad galop skundas tampa malda į transcendenciją. Visi šitie ankstesnieji svarstymai rodo, kad *visi pagrindiniai egzistenciniai žmogaus aktai savo esme yra religiniai aktai.* Egzistenciškai *mąstyti* reiškia klausti transcendenciją ir pasiruošti jos atsakymui. Egzistenciškai *skųstis* reiškia skųstis transcendencijai ir prašyti ją paguodos. Egzistenciškai *bijoti* reiškia jausti nykstančią savo būtį ir kreiptis į transcendenciją, kad ši sutiktų ją laikyti ir toliau. Egzistenciškai *rūpintis* reiškia ieškoti priemonių būti ir tuo pačiu žvelgti į anapus tarsi į tuos psalmės kalnus, nuo kurių ateina išganymas (*Ps 120*). Kai tik žmogus nuo teorinių abstrakčių svarstymų atsigrįžta pats į save, kai tik jis bet kurio savo akto objektu padaro pats savo egzistenciją, jis *būtinai* susiduria su Dievu, nes visi šie aktai pačia savo prigimtimi yra į Dievą kreipiami. Dievas yra visų jų siekimas. Jie galutinai įvyksta tik su Dievu susidūrę. Kaip loginio protavimo kelias neišvengiamai nuveda žmogų į Dievą kaip į metafizinį būtybių pagrindą, taip egzistencinių aktų kelias irgi neišvengiamai suveda žmogų su Dievu kaip su jo paties egzistencijos įprasmintoju. *Egzistencinis susidūrimas su transcendencija įvyksta kiekviename egzistenciniame akte.* Egzistencija, būdama atvira, kaip tik šituo atvirumu yra atgręžta į transcendenciją ir todėl su ja susidurianti kiekvieną akimirką. Jeigu Rilke apgailestauja, kad žmogaus akys yra „tarsi apgręžtos" ir kad jos nežvelgia taip tiesiai ir atvirai į pasaulį kaip gyvulio akys, tik todėl, kad Rilke nepastebi, jog *šitas žmogaus apgręžimas iš tikro yra jo nugręžimas nuo pasaulio ir atgręžimas į Dievą.* Gyvulys žiūri į pasaulį. Žmogus žiūri į Dievą. Žmogaus veidas yra pažymėtas Viešpaties šviesa, ir tik žmogui yra skirta regėti Dievą veidas į veidą.

Čia kaip tik ir glūdi žmogaus religiškumo šaknys. *Žmogus yra religinė būtybė savo esmėje.* Religiškumas žmogui yra ne priedas, ne viena kuri savybė šalia daugybės kitų, bet pats esminis jo egzistencijos apsprendimas, pats pagrindinis egzistencijos reiškimasis. *Egzistencija pati savyje yra vienas ištisas nuolatinis religinis aktas.* Ar šitas aktas pasieks žmogaus sąmonę ir virs jo laisvai prisiimtu ir pripažintu aktu, ar jis laisvės mostu bus paneigtas ir atmestas, kiekvienu tačiau atveju savo prigimtyje egzistencija bus santykyje su transcendencija; kiekvienu atveju ji bus Dievui atvira ir šauksis Jo net ir smulkiausią savo buvimo akimirką. Būdama esmingai atkreipta į transcendenciją ir į ją siųsdama visus savo aktus, egzistencija savaime virsta nuolatiniu susidūrimo su Dievu lauku, nuolatine Dievo apsireiškimo vieta. *Egzistencija yra teofanija giliausia ir tikriausia šio žodžio prasme* [2]. Todėl niekur kitur Dievo buvimas nėra toks ryškus, kaip žmoguje. Niekur kitur Viešpaties paveikslas nėra taip giliai įspaustas, kaip žmogaus gyvenime. Ir niekur kitur pats žmogus taip ryškiai ir taip jaučiamai su Dievu nesusitinka, kaip savoje egzistencijoje. Egzistencinis susidūrimas, kuris mums apreiškia religinį Dievą ir suveda mus su Juo į religinius santykius, yra nuolatinė ir pagrindinė mūsų egzistencijos funkcija. Todėl kiekvienas nutolimas nuo Dievo yra ženklas, kad yra nutolta ir nuo egzistencijos. Iš kitos pusės, išsivilkimas iš savos egzistencijos yra sykiu ir Dievo praradimas. Atkritimas į paprastą kasdieninį buvimą yra anoji didžioji apostazija, kurios grėsmę mums piešia Apokalipsė ir kuri ištinka ne tik ištisus luomus, bet net ištisas tautas ir ištisus kontinentus. Štai kodėl šv. Augustinas mums ir liepia neiti už savęs ieškoti tiesos, nes tiesa gyvena mūsų viduje: „Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas". Egzistencija, ne banalus kasdieninis buvimas, yra toji plotmė, kurioje žmogus susitinka su Dievu. Ir tik tada, kai žmogus, pasinaudodamas savo laisve, atgręžia egzistenciją į pasaulį, dar daugiau, kai jis ją pasaulyje prapuldo, tik tada ji netenka Dievo šviesos, aptemsta savyje, bet tada ji ir virsta kasdienine banalybe, kurią val-

[2] *Teofanija* čia suprantama ne Šventraštyje minimi Dievo apsireiškimai, įvykę tam tikrose aplinkybėse ir praėję, bet niekados nepraeinantis Dievo apsireiškimas pačioje žmogaus būtybėje. Būdamas Dievo paveikslas, žmogus savaime yra sukurtas, kad Dievą rodytų. Teofanijoje žmogaus buvimo prasmė pasiekia patį aukščiausią laipsnį.

do ne žmogiškasis Aš, bet bevardis, neasmeninis kolektyvas. *Būti nugara į Dievą yra prigimta gyvuliui, bet perversiška žmogui.* Valingasis ateizmas yra žmogaus iškreipimas. Sakome *valingasis*, nes ateizmas yra visados žmogaus egzistencijai primestas laisva valia, bet anaiptol ne kilęs iš jos pačios. Ateizmas yra žmogaus išdrįsimas atsisukti nuo Dievo ir pamėginti žvelgti į Rilke's „das Offene" [3]; kitaip sakant, tai bandymas žmogaus žvilgį pakeisti gyvulio žvilgiu. Bandymas yra galimas, kai kada net tikras, tačiau visados abstraktus, kadangi konkreti žmogiškoji prigimtis visados yra atgręžta į Dievą ir visais savo aktais į Jį atvira. Paneigti šią atvirybę reiškia aprėžti žmogų ir tuo pačiu jį nustumti į gyvuliškojo buvimo rangą, nes tik gyvulys yra aprėžtas.

Jobo egzistencija, kaip buvo galima pastebėti iš ligšiolinių svarstymų, yra ypatingai atvira transcendencijai ir todėl ypatingai aiškiai apreiškia religinį savo pobūdį. *Dievo problemą Jobas visados stato ne metafizikos, bet religijos plotmėje.* Jam rūpi ne Dievo buvimą įrodinėti logiškai nesugriaunamais argumentais, bet nustatyti naujus santykius su savu Dievu, nes senieji yra sugriuvę. Būdamas laimingas, Jobas meldėsi ir aukojo Viešpačiui. Jo religija buvo viltinga, giedri, pilna ramybės ir džiaugsmo. Bet štai Dievas ištiko Jobą nelaimėmis. Jis atitraukė globojančią savo ranką ir leido Jobui pergyventi visą žemiškosios egzistencijos kartumą. Kaip tad dabar su šiuo persekiojančiuoju Dievu santykiuoti? Jobas iš tikro savo nelaimes pergyvena kaip Viešpaties persekiojimą. Tik jis nežino, už ką Dievas jį pradėjo persekioti. Todėl jis klausia, prašo parodyti jam jo nuodėmes, net kėsinasi traukti Dievą į teismą, nors ir žino, kad šitoks kėsinimasis yra beprasmis. Visuose Jobo apmąstymuose Dievas užima centrinę vietą. Tačiau Jobas čia nori prieiti ne kurio nors teorinio pažinimo, bet iš naujo atstatyti savo santykius su Dievu. Nauja Jobo situacija reikalauja ir naujo pergyvenimo, kurio Jobas kaip tik dabar ir ieško. Kaip Dievas laikė Jobą laimės metais, taip Jis turi jį laikyti ir kančioje. Kaip iš Dievo rankų Jobas priėmė gėrybes, taip jis priima dabar ir blogybes. Susidūrimas su Dievu kančioje darosi dar artimesnis ir santykis su Juo dar ankštesnis. Laimėje gyvenanti egzistencija ne sykį esti kasdienybės aptemdoma. Dievo paveikslas joje prigęsta. Tuo tar-

[3] Plg. „Štuntojі elegija", op. cit., 30 p.

pu kančia išryškina Dievą ligi visiško aiškumo. Laimingas žmogus leidžiasi ne sykį suviliojamas iliuzijos, esą jo gyvenama laimė galinti būti jo būties atrama. Todėl jis nejučiomis prisiriša prie šios laimės objektų. Tuo tarpu kančia visas šias iliuzijas išsklaido. Ji žmogui negailestingai parodo, kad jokios atramos egzistencija neturi ir negali turėti. Vienintelė jos atrama ir vienintelis jos pagrindas yra transcendencija. Kančios paliesta egzistencija darosi Dievui ypatingai atvira ir imli. Štai kodėl visų Jobo apmąstymų centre stovi Dievas ir štai kodėl jis Jo šaukiasi kiekvienu savo atodūsiu. Jobo egzistencijos Dievas giliausia prasme yra *jo* Dievas, religinis Dievas, todėl galįs žmogui pagelbėti skausmo bei nelaimės valandą.

Tiesa, ne vienoje vietoje Jobas užsimena, kad Dievas yra ir visatos Kūrėjas; kad jis yra padaręs žvaigždes (*9, 9*), patį Jobą (*10, 8*) ir kad tai gali paliudyti ir lauko žvėrys, ir dangaus paukščiai, ir jūros žuvys (*12, 7—8*). Iš sykio gali atrodyti, kad Jobas čia ieško Dievo kaip metafizinio būtybių pagrindo ir kad čia jis kalba nebe religijos, bet metafizikos lūpomis. Tačiau labiau įsigilinus į šiuos posakius paaiškėja, kad Jobo žvilgis į pasaulio daiktus kaip į Dievo padarus Jobui nėra abstraktus metafiziko žvilgis, bet egzistencinis religininko pergyvenimas. *Jobas atsikreipia į daiktus ne tam, kad Dievo ieškotų, bet kad Jį pagarbintų.* Konkreti Jobo žodžių analizė mums gali patvirtinti šį teigimą. Jobas sako: „Jis vienas ištiesė dangų ir žengia viršum jūros aukštybių. Jis padarė šiaurės žvaigždę ir Orioną, plejadas ir Pietų užkampius. Jis vykdo didžių, neištiriamų dalykų, ir Jo stebuklai yra nesuskaitomi" (*9, 8—10*). Šiais žodžiais Jobas nori pavaizduoti neapsakomą Dievo Visagalybę, Jo visur buvimą, Jo galią apimti visą pasaulį. Šitoks visur esąs ir viską daręs Dievas juk turėtų, atrodo, būti žmogaus pastebimas ir sutinkamas kiekviename žingsnyje. O tačiau „štai Jis eina pro mane, ir aš nematau; skrenda pro šalį, ir aš nepastebiu" (*9, 11*). Anoji Visagalybė vis dėlto nepadaro Dievo regimu. Dievas pasislepia nuo žmogaus akių. *Šitą tad paslėptąjį Dievo didingumą Jobas ir nori anais žodžiais išreikšti.* Ir tai yra ne metafizinis, bet gilus religinis pergyvenimas. Arba kitoje vietoje: „Tavo rankos mane padarė ir išugdė" (*10, 8*). Tai irgi yra anaiptol ne pakankamo pagrindo ieškojimas savai būčiai. Tai yra priminimas Dievui, kad Jobas yra Viešpaties rankų padaras, nes čia pat Jobas pastebi: „Ir Tu naikini mane"

(*ibid*). Kitaip sakant, Dievas žmogų sukūrė, tad kodėl dabar naikina. Čia Jobas iš esmės prašo Dievą pasigailėti ir nenaikinti, nes jis esąs juk Jo paties padarytas ir išugdytas. Tai yra taip pat specifiškai religinė nuotaika. Ir šitą prašymą Jobas užbaigia aiškiu kreipiniu į Dievą: „Atsimink tai, nes tu mane vėl paverti moliu ir dulkėmis" (*ibid.*). Arba dar: „Paklausk galvijų, ir jie tave pamokys, dangaus paukščių, ir jie tau pasakys; prisimink žemės žvėris, kad jie tau aiškina ir kad jūros žuvys tau pasakoja: „Kas gi nežino, kad Viešpaties ranka tai sukūrė"" (*12, 7—9*). Tai yra ta garsioji vieta, kurią vėliau parafrazavo šv. Augustinas. Ir ši vieta anaiptol nėra kosmologinis Dievo buvimo įrodymas. Ji yra žmogaus aiškus pakvietimas pagarbinti žemės Kūrėją, nes čia pat Jobas priduria: „Garbink Tą, kurio rankoje yra visokia gyvybės siela ir kiekvieno žmogaus kūno dvasia" (*12, 10*). Kiekvienas tad Jobo nurodymas į pasaulio daiktus kyla iš jo religinio santykio, kiekvienas jam tarnauja garbinimo motyvu. *Žvelgdamas į daiktus, Jobas žvelgia į juos religinės savo egzistencijos šviesoje.* Daiktai jam yra panerti į Viešpaties spindulius. Jie pasakoja jam apie Dievą; jie kelia jam nuostabą; jie apreiškia Dievo savybes; juose jis susiduria ne su abstrakčiu metafiziniu būtybių pagrindu, bet su asmeniniu gyvuoju Dievu, kuris jį persekioja, ištinka nelaimėmis ir kankina, bet sykiu kuris yra vienintelė jo viltis ir išgelbėjimas. Visi tad Jobo kreipiniai į Dievą yra egzistenciniai, vadinasi, kilę iš egzistencinio susidūrimo ir todėl slepią savyje gilų religinį bruožą.

Jobo tad santykis su Dievu yra grynai religinis. Patyręs Dievą ne loginiu protavimu, bet egzistenciniu susidūrimu, jis pasilieka Jam atviras ir ištikimas ligi galo. Visa Jobo egzistencija yra susitelkusi aplinkui transcendenciją; visa ji yra vienas ištisas religinis aktas. Jeigu Jobo draugams atrodo, kad Jobo žodžiai yra maištas prieš Dievą, jeigu ir pats Jobas vėliau išsižada savo noro traukti Dievą į teismą ir įrodyti Jam savo nekaltumą, visa tai tik dar labiau patvirtina *religinį* Jobo pergyvenimą. Religiniame akte, kaip jau buvo minėta, susiduria du asmens: žmogiškasis ir dieviškasis. Religija iš esmės yra *asmeninis* santykis. Ten, kur žmogus nusilenkia ne asmeninei galybei, kur jis Dievą pergyvena kaip elementarinę bevardę jėgą, ten *tikros* religijos nėra. Todėl panteizmas gali būti metafizika, bet jis niekados negali būti religija. Religija

atsiranda tik tada, kai žmogus susitinka su Dievu kaip asmuo su asmeniu, kurį jis gali prašyti, garbinti, kuriam jis gali skųstis. Religinis žmogus patiekia save visą, koks jis yra. Religinis žmogus anaiptol nėra šventasis. *Religinis žmogus yra tasai, kurio egzistencija yra atgręžta į Dievą;* egzistencija su visu savo turiniu, su savo dorybėmis, ydomis ir nuodėmėmis. Todėl ir Jobo priekaištai kaip tik kyla iš šitos atgręžimo pilnatvės. Jobas *visas* gyvena Dievuje. Jis ir maištaudamas į Jį kreipiasi. Jis ir bylinėtis su Juo nori. Nors ir jausdamas esąs nekaltas, Jobas nenusigręžta tarsi būtų užsigavęs ir neteisingai nelaimėmis įžeistas. Priešingai, jis dar arčiau prie Dievo glaudžiasi, dar intensyviau Jo šaukiasi ne tik tam, kad išvaduotų, bet ir tam, kad Viešpats paregėtų pagaliau jo nekaltumą. Todėl kiek Jobo draugai pabūgsta Jobo žodžių, tiek jis pats neišsigąsta savo drąsos ir atvirai Dievui sako: „Tegul Jis mane ir užmuštų, aš Jo lauksiu ir savo kelius Jam į akis įrodysiu" (*13, 15*). Dievas gali žmogų sunaikinti. Tai yra Jo galioje, ir Jobas tai gerai žino. Tačiau Jis negali padaryti, kad nekaltas žmogus pasidarytų kaltas, kaip tai mėgina įrodyti Jobo draugai. Todėl jeigu Jobas kenčia už tai, kad jis yra kaltas, jis drąsiai teigia savo nekaltumą Viešpaties akyse ir drįsta Jam nenusileisti, net jeigu dėl to reiktų ir žūti. Nekaltumo sąmonė duoda Jobui jėgos tarti Dievui atvirą žodį. Tačiau tai nėra joks religinio santykio paneigimas. Priešingai, tai yra šio santykio pagilinimas ir išplėtimas. Religija apima visą egzistenciją, ir todėl ji visa turi būti Viešpačiui atverta.

Šita Jobo drąsa yra nepaprastai būdinga. Ji mums galutinai parodo, kad Jobo Dievas yra sutiktas egzistenciniame susidūrime, kad Jis yra pergyvenamas kaip Jobo asmeninės egzistencijos pagrindas, kad su Juo Jobo egzistencija yra susijusi visu savo plotu. *Jobas yra Dievą radęs religiniame akte, kuriuo yra pati į transcendenciją atsigrįžusi ir jai atsivėrusi jo egzistencija.* Jobas nėjo, šv. Augustino žodžiais tariant, į lauką. Jis susitelkė savyje; jis apmąstė savo būtį; jis egzistencinius savo aktus išvystė ligi galo ir todėl susitiko Dievą. Dievas apsireiškė jam jame pačiame. Savo viduje jis rado gyvenančią Tiesą, todėl į ją ir kreipėsi visa savo būtybe. Konkretūs ir jau specifikuoti religiniai Jobo aktai, kaip malda, auka, buvo

tiktai viršinės šio pagrindinio atsigręžimo, šio vieno ištiso religinio akto apraiškos. Egzistencijos buvimas veidu į Dievą savaime kildina kulto formas.

2. DIEVO PERGYVENIMAS

Suvokę pagrindinį Jobo santykį su Dievu, kylantį iš egzistencinio susidūrimo ir todėl apreiškiantį jam Dievą ne kaip abstrakčią metafizinę idėją, bet kaip gyvą asmeninę Tikrovę, kurioje jis pats laikosi, galėsime suprasti ir tą ištisą gamą jausmų, kurie Jobui kyla iš šito susidūrimo. Dievas Jobui nėra tik kažkoks anapusinis pasaulio pagrindas, bet ryškiai jaučiamas pagrindas jo paties: *jo paties egzistencija yra Dievu pagrįsta.* Todėl kiek metafizikai, logiškai suradę Dievą kaip atsitiktinių būtybių pateisinimą, beveik nieko negali pasakyti apie Jo turinį, tiek Jobas kalba apie daugybę transcendencijos savybių, kurias jis yra patyręs savame susidūrime ir pergyvenęs savoje egzistencijoje. Ir šitos savybės anaiptol nėra antropomorfizmai, taip labai išugdyti ir išvystyti Izraelio tautos išminčių ir mokytojų. Ne, Jobo minimos savybės yra *Dievo apsireiškimas žmogui.* Jos yra *Dievo pergyvenimas religiniame akte.* Todėl jos visos turi religinio pobūdžio. Jos visos yra egzistencijos atvirybės išraiška. Pati religinė žmogaus prigimtis veda jį į šitą pergyvenimą ir paskui jį objektyvuoja įvairiomis viršinėmis formomis. *Religinių objektyvacijų pagrinde glūdi Dievo pergyvenimas, kilęs iš egzistencinio susidūrimo.* Koks tad yra šis pergyvenimas Jobo susidūrime?

Pirmas dalykas, kurį paregi Jobas, susidūręs su transcendencija, yra *Dievas kaip jo būties Palaikytojas.* Viešpats Jobą sukūrė. Jis yra Dievo rankų padaras. Tačiau Jobas jaučia, kad šitas kūrimas, šitas žmogaus kilimas iš Viešpaties yra nuolatinis; kad žmogus nėra tik *vieną kartą* Dievo pašauktas būti, bet kad jis yra šaukiamas nuolatos. Ir jeigu tik Dievas sulaikytų šitą savo amžinąjį *fiat,* žmogus tuojau grįžtų atgal į nebūtį. Todėl Jobas nesipriešina savo ketvirtojo, anksčiau nebuvusio ar gal tik tylėjusio draugo Eljaus teigimui, kad jeigu tik Viešpats „atitrauktų savo kvapą, tuojau išnyktų kiekvienas mirtingasis, ir žmogus grįžtų atgal į dulkes" (*34, 14—15*). Dievas tarsi iškvėpuoja žmogaus būtį. Jeigu tad Jis nutrauktų šį iškvėpavimą, žmogus tuojau išsisklaidytų lyg

atodūsis. Iš tikro žmogaus dienos yra atodūsis, kaip jas anksčiau yra pavadinęs pats Jobas. Atodūsis ne tik ta prasme, kad jos praeina ir nebegrįžta, bet ir ta, kad jos yra Dievo iškvepiamos. *Žmogaus egzistencija yra Dievo atodūsis.* Šiuose Eljaus žodžiuose prabyla anas pirmykštis Genezės teigimas, kad Dievas įkvėpė žmogui „gyvybės kvapą"— spiraculum vitae. Tačiau šitas „gyvybės kvapas", objektyvavęsis žmoguje nemirtingos sielos pavidalu, yra nenutrūkstamai Viešpaties kvepiamas. Žmogus traukia savo būtį iš Dievo tarsi orą: *žmogaus egzistencija kvėpuoja Dievu ir tuo būdu išsilaiko.* Be abejo, šie vaizdai yra per daug medžiaginiai, kad jie išreikštų mūsų susijimo su Dievu pilnatvę. Tačiau *religiniam* Dievo pergyvenimui jie yra būdingi. *Religiniame akte sutiktas Dievas iš tikro yra šaltinis, iš kurio mes tekame sava būtimi.*

Todėl religininkas tučtuojau atsikreipia į tą *galimą* atvejį, kad jeigu tik Dievas užtvenktų aną šaltinį, mūsų egzistencija tuojau išsektų; jeigu Dievas atitrauktų savo kvapą, mes tuojau išnyktume. Metafizikas gali teigti, kad šitokia galimybė yra nereali, nes sykį sukūręs Dievas nieko nenaikina. Visiškai tikra. Tačiau religiniame akte prieš žmogaus akis atsistoja ne *faktinis* sunaikinimas, bet nepaprastos mūsų priklausomybės nuo Dievo pergyvenimas, išreikštas išnykimo galimybe. Jeigu faktiškai Dievas mūsų ir nesunaikins, jeigu Jis mūsų būties iškvėpimo ir nesulaikys, tai tas dar anaiptol nereiškia, kad anoji *ontologinė* galimybė išnykti pražus ir kad mes galėsime kada nors pasijausti *ontologiškai* tikri bei saugūs savo būtyje. *Galimybė išnykti visados pasiliks kaip grėsmė, nurodanti absoliutinį mūsų įsišaknijimą transcendencijoje.* Psichologiškai mes galime viso to nejausti. Kasdienybėje mes galime visa tai pamiršti ir manyti esą labiausiai saugūs. Tačiau religiniame akte, aname egzistenciniame susitikime su transcendencija, kada atsiveria mūsų gelmės, mes aiškiai atsistojame prieš šitą ontologinę grėsmę ir joje pajaučiame, kaip nepaprastai esame priklausomi nuo Dievo: ne savo viršinėmis savybėmis, kurias galime išsiaiškinti gamtine ir kultūrine įtaka; ne savo kasdienos gyvenimu, kuris susikuria mūsų asmens ir aplinkinės bendruomenės įtampoje, bet pačiu savu pagrindu, pačia savo būtimi, ant kurios išauga ir mūsų savybės, ir mūsų gyvenimas.

Jeigu tad pergyvenimas Dievo kaip Kūrėjo žadina mūsų nuostabą ir garbinimo jausmą, tai susitikimas su Dievu

kaip Palaikytoju kelia aikštėn nuolatinę mūsų egzistencijai grėsmę ir sykiu nepaprastą norą laikytis Dievo, kad ši grėsmė mūsų neištiktų. *Dievas Palaikytojas yra suvokiamas kaip vienintelė žmogaus priebėga nuo nebūties grėsmės.* Štai kodėl Jobas, nors ir šaukdamas Dievą į teismą, visą laiką pasilieka ankštai su Juo susijęs. Štai kodėl jis niekad nenustoja vilties, kad Viešpats bus jo Išgelbėtojas nuo jo kančių. Ir štai kodėl galop jis išvadina kvaila moteriške savo žmoną, kuri jam pataria prakeikti Dievą ir mirti. Jos lūpose šis patarimas, be abejo, skambėjo tik morališkai. Tačiau jame glūdi ir gili metafizinė prasmė. Prakeikti Dievą reiškia nuo Jo atitrūkti. Kitaip sakant, stengtis nubraukti aną Dievo vykdomą mūsosios būties iškvėpimą, užtvenkti aną šaltinį ir tuo pačiu žūti. Dievo prakeikimas veda į mirtį ne tik juridine prasme, kaip bausmė už piktažodžiavimą, bet ir metafizine, kaip pakirtimas savo būties šaknų. Amžinasis atkritimas nuo Dievo savo esme ir yra šitoksai Dievo prakeikimas, paskui kurį eina Apreiškimo minima „antroji mirtis" (*Apr 21, 8*). Ir priešingai, amžinasis gyvenimas yra ne kas kita kaip ištikimybė Dievui ligi galo. Todėl Jobui jo žmonos pasiūlymas ir pasirodo labai kvailas. Buvęs Dievui ištikimas džiaugsmo metais ir šioje situacijoje iš Jo sėmęs savo būtį, Jobas suvokia, kad *tuo labiau* Jis turi būti Viešpačiui ištikimas nelaimės bei kančios dienomis, kada jo būtis sumenko ir kada jos tekėjimas iš dieviškojo šaltinio jam yra ypatingai reikalingas. Jis tad ir apsisprendžia pasilikti ištikimas Dievui visą laiką, net ir tuo atveju, jeigu jį Viešpats ir sutriuškintų savo pyktyje. *Ištikimybė Dievui giliausia prasme yra prisipažinimas neturint būties iš savęs ir sykiu maldavimas Viešpatį sulaikyti nebūties grėsmę.* Religinis aktas yra šitokios ištikimybės pareiškimas. Todėl jis turi ne tik moralinės ir pedagoginės, bet ir ontologinės reikšmės. Jame žmogus suvokia savos būties šaltinį, pergyvena save kaip absoliučiai priklausomą nuo Dievo, teigia šitą savo priklausomybę ir tuo pačiu pergali aną grėsmę. *Nebūtis yra pergalima tik jos pripažinimu.* Kai žmogus pripažįsta gyvenąs nebūties akivaizdoje ir galįs jon grįžti kiekvieną akimirką, tada jis tvirtai atsistoja ant savo būties pagrindo, nes tvirtai susisieja su transcendencija. Religinis aktas todėl visados yra mūsų būties sutvirtinimas ir nebūties pergalėjimas. Dievo kaip Palaikytojo pergyvenimas religiniame akte yra

pagrindinis ir tuo pačiu mūsų egzistencijai pats reikšmingiausias.

Būties palaikymas suponuoja *Dievo Visagalybę*. Egzistenciniame susidūrime Dievas yra pergyvenamas kaip Jėga, kuri visa gali ir visa savimi persunkia. „Jis nejaučiamai perkelia kalnus ir atkalnėse juos suardo savo pyktyje. Jis išjudina žemę iš savo vietos, kad net jos stulpai virpa. Jis paliepia saulei, ir ši nebespindi; žvaigždžių liudytoju jis ją užantspauduoja" (*9, 5—7*). „Jis šiaurę ištiesia viršum tuštumos ir žemę pakabina ant jūros bedugnių. Jis vandenis surenka į debesynus... Jis sulaiko pilnačio skritulį, kol šviesa pasibaigia tamsybėmis... Jis nubrėžia užtvanką vandens plotui ir viršum jos ištiesia savo debesis: dangaus stulpai svyruoja ir virpa. Jo galybės ūžimu sujuda jūra... Jo kvapu nušvinta dangus" (*26, 6—18*). Visais šiais posakiais Jobas kaip tik ir nori išreikšti aną neapsakomą Viešpaties galybę ir jėgą.

Savaime suprantama, kad su šia Galybe susidūręs suvirpa ir pats žmogus. Dievas čia apsireiškia kaip *baisinga Didybė — tremenda Majestas*, kurią iškėlė naujųjų laikų religijos filosofija ir kurią ypatingai analizavo R. Otto savo veikale „Das Heilige". Tačiau pats šios baisingos Didybės pergyvenimas yra žinomas visų amžių religiniam žmogui. Net pats posakis „tremenda Majestas" yra religinės kilmės. Jį mes randame jau aname garsiajame „Dies illa, dies irae" (8 šimt.) himne, kur žmogus, prašydamas jį išgelbėti, kreipiasi į Dievą kaip į baisingos didybės karalių: „Rex tremendae majestatis, qui salvandos salvas gratis, salve me, fons pietatis". Religiniame akte sutiktas Dievas apreiškia savo galybę ir yra žmogaus pergyvenamas baisingu pavidalu. *Egzistencinis susidūrimas supurto žmogų*. „Aš drebu,— sako Jobas,— Jam pasirodžius; tik pamatęs aš Jo jau išsigąstu. Dievas gąsdina mano širdį" (*23, 15—16*). Čia pasikartoja tas pats pergyvenimas, kurį turėjo Izraelis Sinajaus kalno papėdėje, kada Viešpats prabilo iš debesų, kada Jo žodžius lydėjo žaibai ir perkūnijos ir kada „visas kalnas kėlė baimės" (*Iš 19, 18*). Dievo baimė yra sudedamasis egzistencinio susidūrimo pradas.

Ir vis dėlto ši baimė nėra fizinių gaivalų baimė. Gali transcendencija mums apsireikšti siaubingais gamtos kataklizmais, gali ji prisiimti gamtinių jėgų pavidalus, tačiau kiekvienu atveju mes bijome ne tiek šių jėgų fiziškumo, ne tiek jų naikinančio pobūdžio, kiek anos ne-

paprastai už žmogų aukštesnės Galybės, ano *stipresniojo buvimo*, dėl kurio Rilke net angelą vadina baisingu ir susilaiko jo nešaukęs, kad nepražūtų „nuo jo stipresnio buvimo" [1]. Susidūrimas su Absoliutine Būtimi Jos pilnybėje pasidaro žmogui nepakeliamas. Grėsmė išnykti čia atsiveria visu plotu. „Jeigu arkangelas,— sako Rilke,— tas pavojingasis, tik vieną žingsnį žengtų žemyn nuo žvaigždžių, mus užmuštų pašokusi mūs pačių širdis" [2]. Todėl egzistenciniame susidūrime žmogus ir maldauja Dievą anais šv. Petro žodžiais, kuriuos jis taip pat pasakė susidūręs su Kristaus Visagalybe: „Eik sau nuo manęs, Viešpatie, nes aš žmogus nuodėmingas" (*Lk 5, 8*). Tai nėra prašymas palikti žmogų vieną. Tai tik prašymas prisidengti, kad žmogus nejaustų taip nepakeliamai *ano stipresniojo* buvimo. Tai prašymas pasitraukti toliau, kad transcendencijos artumas neleistų pašokti žmogaus širdžiai ir jį patį užmušti. Tai prašymas prisiimti žmogui įprastus pavidalus: saulę, debesis, žaibus, galop patį kūną. Kristaus Įsikūnijimas yra ne tik Amžinojo Logo susijungimas su žmogiškąja prigimtimi, bet sykiu ir Logo nepakeliamos šviesos pridengimas, kad ji žmogaus neapakintų. Kristus pasidarė mums nepaprastai artimas todėl, kad jis pas mus atėjo mūsų pačių pavidalu, tarno pavidalu, paties menkiausio žmogaus pavidalu, kurį mes pažįstame, prie kurio esame pripratę ir todėl galime pakelti. Šydai ir uždangos, kurie mūsų šventyklose supa tabernaculum, yra taip pat simbolis mūsų noro regėti prisidengusį Dievą ir todėl paslėpusį savo begalinę Didybę.

Evoliucionistinė tad religijos istorija ir sociologija (Morgan, Levy-Bruhl, Durkheim, Thurnwald ir kt.) teisingai įžiūrėjo religiniame akte glūdintį baimės momentą. Tačiau ji paviršutiniškai suprato pačią baimę, laikydama ją gamtos gaivalų baime (žaibų, žemės drebėjimų, audrų, potvynių ir t. t.) ir teigdama, kad, mokslui išaiškinus šių gaivalų prigimtį, baimė dingstanti, o su ja sykiu ir religija. Religija, šios srovės teigimu, galinti laikytis tik baime, o baimė galinti būti tik tol, kol žmogus gamtos nepažįsta. Bet kaip tik šioje vietoje evoliucionistinė religijos istorija ir atidengė savo silpnybę. Jeigu žmogus senovės žilais amžiais gamtos gaivalų bijojo, tai ne tiek dėl jų grėsmės jo kūnui, kiek todėl, kad *jis šiuos gaivalus*

[1] Pirmoji elegija, op. cit., 7 p.
[2] Antroji elegija, op. cit., 11 p.

pergyveno kaip transcendentinės Galybės apraiškas. Fizinė gamtos jėgų grėsmė pasilieka visados. Tuo pačiu pasilieka ir su ja susijusi jų baimė. Net ir elektros profesorius bijosi nutrenkiamas žaibo, nors jis labai gerai žino jo prigimtį ir kilmę. Bet ne šita baimė kėlė religinį baimingumą pirmykščiame žmoguje. *Gamtos gaivalai šiam žmogui buvo transcendencijos artumo ženklai.* Ir šio artumo jis kaip tik bijojo. Žydai šimtus kartų savo klajonėse po dykumas buvo patyrę žaibų ir perkūnijų ir jų bijoję. Tačiau Sinajaus kalno žaibai ir perkūnai juose kėlė visai kitokios baimės jausmą. Jie žinojo, kad Sinajaus žaibai ir griausmai yra *Dievo* artumo ženklai, kad už jų slypi neišreiškiama Galybė, anas stipresnis buvimas. Todėl jie ir prašė Mozę, kad jis vienas eitų kalbėtis su ana Galybe, patirtų Jos reikalavimus bei norus ir juos apreikštų žmonėms. Mozė čia turėjo tarsi atsistoti tarp savos tautos ir Dievo ir sava būtimi pridengti Viešpaties Visagalybę nuo žmonių akių. Sutikime, kad pirmykštis žmogus šiuo atžvilgiu ne sykį objektyviai klydo, kad ne kiekvienas gamtos gaivalo atsipalaidavimas buvo transcendencijos artumo išraiška, kad gamtos jėgos turi savas priežastis ir savą kilmę bei prigimtį. Tačiau šitas racionalinis gamtos pažinimas dar anaiptol nepanaikina anos stipresniojo buvimo baimės, nes ši baimė nėra pagrįsta fizine gamtos grėsme. Vienoje vietoje Tolstojus yra gražiai pasakęs, kad kai laukinis žmogus sudaužo savo stabą, anaiptol dar nereiškia, kad Dievo nėra; tai tik reiškia, kad Dievas nėra medinis. Kai tas pats laukinis sužino, kad žaibas yra atmosferinės elektros išsikrovimas tarp dviejų polių, tai dar nereiškia, kad jame išnyksta Dievo baimė; tai tik reiškia, kad paprastai žaibas nėra Dievo apvalkalas. Tačiau Dievo baimė, Dievo kaip stipresnės Būties, pasilieka žmoguje visados, kai tik žmogus su juo susitinka savoje egzistencijoje. Žmogus savo dvasios gelmėse sudreba akivaizdoje visų apraiškų, už kurių jis pajaučia esant aną stipresnįjį buvimą; sudreba ne dėl šių apraiškų fizinės grėsmės, bet dėl anos nujaučiamos neapsakomai aukštesnės Galybės artumo. Gali šitos apraiškos būti kosmologinės, kaip žaibai, griausmai, drebėjimai; gali jos būti sociologinės, kaip karai, revoliucijos, persekiojimai, kalėjimai, kankinimai; gali jos būti biologinės, kaip skausmai, ligos, epidemijos, galop mirtis; tačiau kiekvieną sykį žmogus prašys pasitraukti Dievą toliau nuo jo, jeigu jis šias apraiškas pergyvens kaip Viešpaties pri-

sidengimą. Nebaisinga yra tik metafizinė Dievo idėja, nes ji yra be turinio; ji telpa mumyse, ji yra mūsų pačių padaras. Tačiau baisinga yra Dievo tikrovė, pasitinkanti mus religiniame akte. *Dievo kaip baisingos Didybės pergyvenimas yra esminis religinio žmogaus jausmas.*

Netikra tad yra ta religija, kurioje šio pergyvenimo bei jausmo nėra. Netikra religiškai yra ir ta epocha, kurios metu žmogus bažnyčioje sėdi užsidėjęs koją ant kojos tarsi savo bičiulio salone. Taip, Krikščionybėje žmogus yra Dievo draugas. „Aš jau nebevadinu jūsų tarnais, nes tarnas nežino, ką jo viešpats daro. Jus aš pavadinau prieteliais, nes pasakiau jums visa, ką tik esu girdėjęs iš savo Tėvo",— kalbėjo Kristus apaštalams kelyje į Getsemani sodą (*Jn 15, 15*). Dar daugiau, Krikščionybėje žmogus yra Dievo vaikas, Dievo turinio ir laimės dalininkas, Jo Karalystės paveldėtojas. Krikščionybė Dievo ir žmogaus santykį, arba religiją, grindžia meile, nes pats Dievas yra Meilė. Ir vis dėlto niekas taip gražiai ir taip aiškiai nevaizduoja baisingo susidūrimo su Dievu, kaip ta pati Krikščionybė. Jau minėjome šv. Petrą, kuris prašė Kristų atsitraukti nuo jo, „nes išgąstis buvo apėmęs jį ir visus su juo buvusius dėl to valksmo žuvų, kurias jie buvo sugavę" (*Lk 5, 9*), pagal Kristaus paliepimą užmesti tinklus dar sykį nepaisant, kad visą naktį jie buvo vargę ir nieko nesugavę. Argi ne tas pats Petras Taboro kalne, pamatęs persikeitusį Kristų, „nežinojo ką kalbąs, nes jie buvo labai nusigandę" (*Mk 9, 5*)? O šv. Jonas, savo regėjimuose Patmos saloje išvydęs „panašų į Žmogaus Sūnų, apvilktą ilgu drabužiu ir apjuostą aplink krūtinę auksine juosta" (*Apr 1, 13*), puolė jam į kojas „kaip numiręs" (*1, 17*). Ir tik išgirdęs suraminantį žodį „Nebijok" (*1, 17*), jis išdrįso atsitiesti ir rašyti septynių bažnyčių angelams. Tas pats šv. Jonas pasakoja, kaip jis matęs, kad „dvidešimt keturi vyresnieji parpuldavo ties sėdinčiuoju soste, garbino gyvąjį per amžių amžius ir dėjo savo vainikus ties sostu" (*4, 10*). Visur, kur tik žmogus susiduria su transcendentinės Galybės apraiškomis ar ženklais, visur jis nusigąsta. Dievo baimė yra sudedamasis religijos pradas, kurio Krikščionybė neišnaikino, bet tik jį apvalė nuo žemiškųjų priemaišų. Ji parodė, kad *religinė baimė yra ne fizinių gaivalų nusigandimas dėl jų kūninės grėsmės, bet pačios egzistencijos suvirpėjimas stipresniojo buvimo akivaizdoje.* Ji taip pat parodė, kad žmogaus santykis su Dievu baime anaiptol neišsisemia;

kad Dievas, būdamas esmingai meilė, apsireiškia taip pat ir gelbinčiuoju, prie žmogaus pasilenkiančiuoju pavidalu, kaip matome Kristų gydantį ligonius, puotaujantį su vestuvininkais ar muitininkais. Baimė Krikščionybėje buvo įstatyta į savą vietą, kurią ji buvo per daug peraugusi Senajame Testamente, o ypač stabmeldiškosiose religijose. Tačiau ji anaiptol nebuvo nei išstumta, nei pamiršta. Paneigti religijoje baimę reiškia mėginti atsistoti buvimo atžvilgiu toje pačioje plotmėje, kurioje stovi ir Dievas. Kitaip sakant, mėginti savo egzistencijos pagrindą rasti joje pačioje, nes toks yra juk Dievo buvimas. Dievas yra tasai, kuris *yra*. Paneigti baimę reiškia paneigti atsitiktinę savo būtį ir teigti sau *būtinai* egzistuojančios būtybės rangą. Tai galima teorijoje. Bet tai negalima ontologinėje tikrovėje. Ypač tai negalima egzistenciniame susidūrime. Kiekvienas nemeluotas egzistencijos santykis su transcendencija yra baisingas.

Dievas, kaip būtį palaikanti ir visagalė Jėga, taip toli prašoksta žmogų, kad Jis pasidaro egzistencijai be galo tolimas, nesuvokiamas ir neaprėpiamas. *Dievo tolybės pergyvenimas yra taip pat vienas iš pagrindinių egzistencinio susidūrimo aktų pradų.* Dievas religiniame akte apsireiškia kaip *visai kas kita*, kaip neturįs jokio panašumo į bet kurią būtybę, kaip stovįs anapus jų visų, kaip nesutalpinamas jokiame kūrinijos ilgesyje. Jis peržengia visas žemiškosios būties kategorijas. Jis nesueina į jokią žemiškąją sąvoką. Jis darosi neišreiškiamas jokiu žemiškuoju vaizdu. Dievo kitoniškumas religiniame akte atitolina Jį nuo žmogaus į nepasiekiamas sritis.

Šita tad Dievo savybė ir padaro, kad santykis su tokiu be galo tolimu Dievu yra galimas tik Jam pačiam sutinkant ir į žmogaus šauksmą atsiliepiant. Vienas tik žmogus čia nieko padaryti negali. Jis negali parkviesti Dievo iš šios anapusinės tolumos. *Joks Dievo ieškotojas Jo neranda, jeigu Jis pats nepasirodo.* „Štai Jis eina pro mane,— sako Jobas,— ir aš nematau; skrenda pro šalį, ir nepastebiu" (*9, 11*). Todėl visi pasaulio daiktai apreiškia Dievą tik tada, kai pats Dievas per juos žmogui apsireiškia. Kai savo malone Jis pažadina žmogaus dvasią, paaštrina jo žvilgį, tuomet žmogus iš tikro pastebi kūrinijoje Viešpaties pėdsakų. Tačiau be šios, paties Dievo suteiktos, šviesos kūrinija yra nebyli. Viešpaties pėdsakai nėra vienaprasmiai. Gamta byloja daugeliu kalbų, ir reikia Sekminių stebuklo, kad tarp jų išgirstume Viešpaties

žodį. Prel. A. Dambrauskas-Jakštas gamtą vadino įsimedžiaginusiu Dievo Žodžiu, pastatydamas ją šalia įsiraidinusio Žodžio šv. Rašte ir Įsikūnijusio Žodžio Jėzuje Kristuje. Sustatymas yra labai prasmingas. Jis atskleidžia ne tik dieviškojo Žodžio įvairiopą apsireiškimą, bet sykiu ir *būdą* šitam apsireiškimui suvokti. Kaip įsiraidinusį Žodį galime *tikrai* suprasti tik Bažnyčios vadovaujami, vadinasi, veikiant Šventajai Dvasiai, kaip Įsikūnijusį Žodį, arba Jėzų Kristų, galime pažinti ne kūno ar kraujo balsu, bet apreiškimu Tėvo, kurs yra danguje (plg. *Mt 16, 17*), taip lygiai įsimedžiaginusį Žodį, arba gamtą *kaip Viešpaties pėdsaką*, galime suprasti tik tos pačios Dvasios ir to paties Tėvo šviesoje. Dievo ieškojimas pasaulyje be paties Dievo apsireiškimo baigiasi panteizmu arba sentimentaliu gamtos sumistinimu. Dievas gyvena anapus pasaulio, ir pasaulyje Jį rasti galima tik tada, kai Jis pats prie mūsų per regimus daiktus priartėja. Kitaip Jis gali eiti pro mūsų šalį, ir mes jo nematysime, nes Jis egzistuoja ne toje pačioje plotmėje kaip mes [3]. Štai kodėl ir Jobas, pasiryžęs patraukti Dievą į teismą ir įrodyti Jam savo nekaltumą, galų gale pastebi nežinąs, kur šį traukiamąjį rasti: „O kad žinočiau, kur Jį rasti ir kur prie Jo teismo kėdės prieiti!" (*23, 3*). Dievas tarsi išslysta iš Jobo akių. Jis pradingsta savo tolybėje. Ir jokia žemės vieta Jo nurodyti negali. „Štai aš einu į Rytus,— skundžiasi Jobas,— ten Jo nėra; einu į Vakarus, ir ten Jo neregiu. Jeigu Jis veikia Šiaurėje, Jo neišvystu; pasisuka Jis į Pietus, ir ten Jo nematau" (*23, 8—9*). Žmogus gali blaškytis savo egzistencijoje ir vis dėlto Dievo niekur nerasti, jeigu pats Dievas Jam neapsireikš. Štai dėl ko po visų Jobo skundų, kalbų ir priekaištų, po to kartaus šauksmo dėl savo nekaltumo knygos autorius leidžia Dievui *pačiam* apsireikšti ir išspręsti Jobo egzistencijos klausimą. Dievo apsireiškimas ir prabilimas čia yra daugiau negu tik literatūrinė priemonė išrišti nebeatmezgamam konfliktui kaip graikų dramose. Dievo pasirodymas čia yra gili metafizinė mintis, kad *žmogus gali rasti Dievą tik Jam pačiam pasirodžius*. Tik tada, kai Dievas palieka aną tolybę, aną visai kitą egzistavimo plotmę ir nusileidžia į žmogaus būtį, tik tada Jis pasidaro regimas ir sutinkamas. Egzis-

[3] Čia reikia nepamiršti, kad visas šis skyrius yra *religinio* akto sklaida. Todėl ir čia minimas Dievo neradimas pasaulyje be Jo paties apsireiškimo yra *religinis*, ne metafizinis, apie kurį buvo kalbėta šios dalies I skyriuje.

tencinis susidūrimas yra abipusis laisvas susiėjimas. Čia gali ir žmogus praeiti pro Dievo šalį, ir Dievas nepasirodyti žmogui. Štai kodėl religinis aktas visados yra pilnas prašymo, pilnas maldos, kad Dievas apsireikštų, ateitų, nusileistų, priartėtų. Dievas egzistencijai yra *transcendens*, vadinasi, ją peržengęs, esąs anapus josios. Todėl reikia, kad pats Dievas šį peržengimą nugalėtų, nes egzistencija jo nugalėti negali. Egzistencija negali pakilti ligi Dievo egzistavimo plotmės. Dievas visados yra ir pasilieka *anapus* jos. Egzistencija, kuri Dievą laikytų *tiktai* imanentiniu, vadinasi, sutelpančiu joje pačioje,— tokia egzistencija būtų suklastota ir pati savyje, ir savame Dievo pergyvenime. *Grynai imanentinis Dievas yra joks Dievas.* Tai yra antrasis paties žmogaus vardas. Tai žmogaus pasivadinimas dievu. Kiekvienas egzistencinis susidūrimas mus veda anapus mūsų, veda į begalines tolumas, kuriose nyksta mūsų suvokimas, tačiau kuriose gyvena Dievybė.

Ir vis dėlto Dievas mums yra be galo artimas, daug artimesnis, negu mes patys sau. Žiūrint iš žmogaus pusės, Dievas yra nesurandamas. Tačiau žiūrint iš Dievo pusės, Jis yra čia pat. „Jis pažįsta kelią, kuriame aš stoviu" (*23, 10*),— sako Jobas. „Jis parengia likimus" (*24, 1*). Jis galop laiko mus savo atodūsiu (*34, 14*). Todėl transcendencija niekados nėra tiktai ten kažkur anapus, bet visados ir čia pat, visados ir mumyse, visados ir šiapus. *Transcendencija visados yra ir imanencija.* Nepaprastas Dievo artumas yra vienas iš egzistencinio susidūrimo pagrindinių pergyvenimų. Transcendentinis Dievas, kuris gyventų tiktai anapus, neturėdamas jokio ankstesnio ryšio su žmogumi, būtų taip pat ne Dievas, kaip ir tas, kuris susilietų su žmogumi ir sutilptų jo egzistencijoje. Grynai transcendentinis Dievas yra deistinis Dievas, kuris būtį sykį sukūrė, bet kuris jos daugiau nelaiko ir ja nesirūpina. Tačiau deizmas, atitraukdamas Dievą nuo būties, nepastebi, kad jis tuo pačiu paneigia būtybių išsilaikymo pagrindą. Jeigu atsitiktinė būtybė neturėjo pakankamo pagrindo savo atsiradime ir todėl reikalavo Dievo Kūrėjo, tai ji neturi šio pagrindo nė savo buvime ir nuosekliai reikalauja Dievo Palaikytojo. Dievas Palaikytojas yra tik būtina išplauka iš Dievo Kūrėjo. O Dievas Palaikytojas jau yra imanentinis Dievas, gyvenąs būtybių būtyje kaip nuolatinis jų buvimo šaltinis. Jis nėra nuo būtybių pasitraukęs ir jas palikęs vienas. Šitoks pasitraukimas reikštų

būties pagrindo pasitraukimą. Dievas gyvena mumyse ir su mumis. Dar daugiau: mes labiau gyvename Dievuje, negu Dievas mumyse. Šia prasme mes niekados negalime Dievo palikti ar Juo nusikratyti. Psalmė 138 ypatingai gražiai ir giliai mums vaizduoja šį begalinį žmogaus gyvenimą Dievuje, šį nuolatinį Dievo neišvengiamumą. „Viešpatie, Tu mane atskleidi ir pažįsti; Tu žinai, kada aš sėduos ir keliuos. Tu jau iš tolo supranti mano mintis; Tu peržvelgi mane, ar aš vaikštau, ar guliu, ir pastebi visus mano kelius. Dar žodis nepasirodė ant mano lūpų, o Tu jau visa žinai. Tu apsupi mane iš visų pusių ir uždedi ant manęs savo ranką... Kur tad eisiu nuo Tavo dvasios ir kur bėgsiu nuo Tavo veido? Jei žengčiau į dangų, Tu tenai; jei nusileisčiau į pragarus, ir ten Tu esi. Jei prisisegčiau aušros sparnus ir apsigyvenčiau jūros pakraščiuose, ir ten Tavo ranka nuves mane ir Tavo dešinė laikys mane. Jei sakyčiau: gal tamsybės mane pridengs ir bešviesė naktis mane apsups, tai nė pačios tamsybės Tau nėra tamsios, ir naktis tau šviesi kaip diena" (*Ps 138, 1—11*). Tai yra religinis žmogaus pergyvenimas, kuriame Dievo artybė taip lygiai stipriai yra jaučiama, kaip ir Jo tolybė. Egzistencinis susidūrimas išryškina dvejopą Dievo santykį su žmogumi: *begalinį žmogaus pralenkimą ir sykiu begalinį jame buvimą.* Šių dviejų dieviškųjų savybių įtampoje kaip tik ir vyksta religinis aktas. Kas gali mums būti arčiau kaip Dievas, *ateinąs* į mus duonos pavidalu ir virstąs mūsų valgiu? Ir sykiu kas gali būti mums labiau tolima kaip tas pats Dievas, *prisidengęs* duonos pavidalu ir todėl mums nesuvokiamas ir neaprėpiamas? Dievas ateina į mus, perskverbia mus ir mus sudievina. Tačiau norėdami Jį užčiuopti, mes užčiuopiame tik baltą plotkelę; norėdami Jį pajausti, mes pajaučiame tiktai kviečio skonį.

Šitoje vietoje mes susiduriame jau su nauju Dievo pergyvenimu, kurį galima būtų pavadinti *priešgyniška transcendencijos veikimu.* Kas šiuo posakiu norima išreikšti, parodys mums tie Jobo knygos žodžiai, kurie šį priešgyninką veikimą kaip tik vaizduoja. Elifazas šitaip apibūdina Dievo veiksmus: „Jis sužlugdo išdidžiųjų planus, kad jų rankos nieko nepasiektų. Jis sugauna išminčius jų išdidume, ir intrigantų nutarimai griūva. Dienos šviesoje jie atsimuša į tamsą; tarsi naktį jie grabaliojasi vidudienio saulėj. Taip Jis išgelbsti iš jų nasrų išnaudojamąjį ir iš galingojo rankos vargšą" (*5, 12—15*). Tą patį

patvirtina ir Jobas: „Štai Jis sugriauna, ir niekas neatstato. Jis uždaro žmogų, ir niekas neatidaro... Jis patarėjus vaikštydina basus ir teisėjams apsuka galvą. Karalių atstumtiesiems Jis atidaro duris ir sujuosia jų strėnas. Kunigus Jis vaikštydina basus ir paklaidina visad galinčiuosius... Ant kilmingųjų jis išpila panieką... Jis išaukština tautas ir leidžia joms pražūti... Jis vadams išplėšia širdį ir žmonėms atima žemę, leisdamas jiems klajoti dykumoje" (*12, 14—24*). Jobo knygos žodžiai primena mums Marijos „Magnificat", kur taip pat sakoma, kad „Jis numeta nuo sosto galinguosius ir išaukština žemuosius. Alkstančius Jis pripildo gėrybėmis, o turtuolius paleidžia tuščius" (*Lk 1, 52—53*). Kristus šitą vaizdą vainikuoja savo posakiu: „Kiekvienam turinčiam bus duota, ir jis apsčiai turės; o iš to, kurs neturi, bus atimta ir tai, ką jis regisi turįs" (*Mt 25, 29*). Visur tad, kur tik žmogus susiduria su Dievu, jis pajaučia kažkokį priešgynišką Viešpaties veikimą. Atrodo, kad Dievas tarsi tyčiojasi iš žmogaus: Jis sulaiko žmogaus rankas, sukvailina jo protą, pakelia atstumtuosius, nužemina kilminguosius, praturtina turtuolį ir apiplėšia vargšą. Tai, kas žmogui atrodo nelogiška ir net beprasmiška, Dievas padaro sugriaudamas neva logiškus ir prasmingus žmogaus sumanymus, planus ir darbus. Kokia tad prasmė yra šitokio priešgyniško Viešpaties elgesio? Ką jis mums atskleidžia ir kuo jis remiasi? Kodėl Dievo akivaizdoje žmogus nežino kaip elgtis, nes visados jį tyko pavojus nepataikyti ir pasielgti taip, kaip Dievas nebuvo norėjęs?

Ne vienas šitokį priešgynišką transcendencijos veikimą mėgina suprasti morališkai. Kadangi Dievas dažnai pasityčioja iš galingųjų, iš turtuolių, iš valdovų, todėl mums artima pasidaro mintis, kad ši Viešpaties patyčia yra ne kas kita kaip *bausmė* už žmogaus puikybę, už jo kietą širdį, už jo artimo meilės stoką. Galingasis buvo numestas nuo sosto todėl, kad jis per daug paniekinančiai žiūrėjo į tuos, kurie stovi prie jo sosto laiptų. Turtuolis buvo paleistas vėjais todėl, kad jis savo turtais nepasidalino su badaujančiais ir nuskurusiais našlaičiais. Be abejo, esama tiesos šioje moralinėje Dievo priešginybių sampratoje. Dievas, kaip teisingasis Valdovas, ne sykį iš tikro nubaudžia išdidžiuosius ir turtinguosius. Tačiau bausmės momentas čia visko neišaiškina ir neišsemia. Priešgyniškas transcendencijos veikimas žymus ir ten, kur jokios bausmės nėra. Abraomui buvo pažadėta padidinti jo palikuo-

nis kaip žvaigždes danguje ir kaip smiltis pajūryje. Bet štai vieną sykį patinka Viešpačiui pareikalauti vienatinio jo sūnaus Izaoko. Abraomas sutinka jį paaukoti, nors gerai žino, kad su šia auka sykiu nueina niekais ir visas Dievo pažadas. Bausmės pobūdžio čia nėra jokio. Taip pat Dievas laimina žydų tautos šeimų prieauglį, laimina moterystę. Tačiau Amžinajam Logui motiną parenka ne iš daugiavaikių garbingų Izraelio moterų, bet netekėjusią ir vyro nepažįstančią Mergaitę, kuriai reikėjo bent formalios Juozapo globos, kad tautos panieka nekristų ant jos galvos. O kuris iš apaštalų buvo labiausiai svyruojantis, tikra ežero nendrė, jeigu ne Petras? Ar ne jis Kristų gundė nepasiduoti kentėjimams, kad Kristus jį net šėtonu pavadino (*Mt 16, 23*)? Ar ne jis tris kartus Kaifo kieme Kristaus išsigynė? Ir vis dėlto ar ne jam Kristus patikėjo savo Bažnyčios vadovavimą, padarydamas jį *Uola*, nepergalima net visom pragaro galybėm? Šitose priešginybėse ne tik nėra bausmės pobūdžio, bet čia išeina aikštėn jau Viešpaties dovanos ir malonės, kurių gauna žmonių supratimu neverti asmenys. Moralinio tad aiškinimo nepakanka, kad galėtume bent kiek suprasti transcendencijos elgesio prasmę.

Priešgyniškas transcendencijos veikimas yra jos ontologinio suverenumo išraiška. Dievas yra nepriklausomas nuo bet kokios būtybės pačia savo būtimi. Jis yra BŪTIS. Jis yra būties visuma ir pilnybė. Tai, kas kūrinijoje yra išskaidyta ir suskilę, tai, kas čia būna tik dalimis ir tik iš dalies, Dievuje yra sujungta, suvienyta, suvesta į absoliutinę visumą ir pilnatvę. Dievas yra VISA. Jis yra „puritas essendi", kaip jį savo metu yra pavadinęs Eckhartas. Ir čia kaip tik slypi minėto priešgyniško veikimo pagrindas. *Būtis yra priešgyniška pati savyje.* Tačiau čia pat reikia pastebėti, kad priešginybė anaiptol nėra prieštaravimas. Prieštaravimas yra metafizinis paneigimas. Tuo tarpu priešginybė yra papildymas. Prieštaravimas išreiškia būties vidinę negalimybę. Priešginybė išreiškia būties pilnatvę, jos visumą, jos talpą. Būdama pilnutinė Būtis, *pati* Būtis, Dievas tuo pačiu yra ir pilnutinė Priešginybė, pati Priešginybė: *coincidentia oppositorum*, kaip jį labai prasmingai vadina Nikolajus Kuzietis. Dievas apima visa ir Jame telpa visa, išskyrus prieštaravimą. Tai, kas yra priešinga kūrinijoje, juk yra atėję iš Dievo, nes kūrinija iš savęs nieko nėra turėjusi. Tačiau šios priešginybės kūrinijoje yra išsiskaldžiusios, apsireiškusios kiekviena sau,

tuo tarpu Dievuje jos yra absoliučioje vienybėje. Bet kai Dievas susitinka su mumis mūsų egzistencijoje, Jis apsireiškia mums ne visa savo absoliutine pilnatve ir visuma, bet išsklaidytu pavidalu. Mūsų egzistencija tarsi prizmė suskaldo dieviškąją vienybę. Mes priimame Dievą tik dalimis. Ir štai šitie atskiri dieviškieji spinduliai, šitos dieviškosios dalys kaip tik ir pasirodo mums savo priešginybėse. Jas mes regime izoliuotas vieną nuo kitos. Mes neapimame jų visumoje ir nesugebame jų suvesti į vienybę. Būties pilnatvė mums yra neaprėpiama. Todėl susidūrę su atskirais Dievo veiksmais, mes suvokiame tik jų apsireiškimą *mums*, tik aną spindulį, perėjusį *jau* per mūsų egzistencijos prizmę, todėl atskirtą nuo visumos ir ištrauktą iš pilnatvės. Savaime suprantama, kad vienas spindulys yra priešgyniškas kitam spinduliui, nes jų kiekvienas neša tik dalį dieviškojo turinio. Mes stebimės šiomis priešginybėmis, nerasdami joms pagrindo. Tuo tarpu šis pagrindas glūdi Dievo pilnatvėje, aname suverenume, kuriuo Dievas iškyla aukščiau už bet kokią būtybę. *Dievas reiškiasi priešgyniškai todėl, kad Jis yra Būties pilnatvė ir visuma.* Priešginybės, kurias mes patiriame konkrečiuose Dievo veiksmuose, yra kaip tik šios pilnatvės ir visumos konkrečios apraiškos, išsisklaidžiusios dėl mūsų egzistencijos aprėžtumo. Suvokdami Dievą tik dalimis, tuo pačiu Jį suvokiame priešginybėmis, kurios nurodo mums į aną absoliutinį turtingumą ir vieningumą, slypintį pačiame Dievuje. Egzistencinio susidūrimo metu šios priešginybės pasirodo mums visa savo galia, nes ir dieviškoji Būtis tuomet yra arti mūsų.

Begalinis transcendencijos artumas žmogui, mūsų gyvenimas joje, mūsų nuolatinis ir neišvengiamas su ja susirišimas padaro, kad *egzistenciniame susidūrime Dievas yra pergyvenamas kaip mūsų Gelbėtojas.* Egzistencija, kaip minėta, yra nuolatinė grėsmė. Nebūtis jos tyko iš visur ir ne sykį ją užpuola. Nei patys savyje, nei kituose pagalbos prieš šią grėsmę mes nerandame, nes visi jos esame tykomi ir visi jos vienokiu ar kitokiu pavidalu esame ištinkami. Mums tad belieka tik pakartoti psalmės žodžius: „Dievas yra mūsų priebėga ir stiprybė"—„Deus est nobis refugium et robur" (*Ps 45, 1*); pakartoti ne lūpomis, bet savo būtimi, ne psichologiškai, bet ontologiškai. Ir juos kartoja visų amžių žmonija. Juos kartoja ir Jobas. Jis nuolatos kalba, kad Dievas bus jo Išgelbėtojas (*13, 16*); kad jo Išgelbėtojas yra Gyvasis ir Paskutinysis,

kuris „pakils viršum žemės dulkių", apvilks jį nauja oda, ir kad jis pasveikusiame kūne vėl regės savo Viešpatį (*19, 25—26*). Dievo Gelbėtojo pergyvenimas Jobo dvasioje yra toks stiprus, jog jis niekados, nė vieną akimirką Juo nesuabejoja. Savo egzistencijos atvirybėje jis jaučia gelbstinčią Viešpaties ranką. Tiesa, jis nepajėgia suvokti savo nelaimių prasmės. Jis daro priekaištų Dievui, kad šis jį nekaltai persekioja. Tačiau sykiu su šiais priekaištais eina ir Jobo pasitikėjimas bei viltis. Dievas yra nesuvokiamas, nesugaunamas, neprieinamas. Bet kartu ir be galo artimas, vienintelis, kuriame mes laikomės ir kuris todėl gali mus išvaduoti bei išgelbėti. O kadangi egzistencija šio išvadavimo yra nuolatos reikalinga, nes nuolatos būna nebūties akivaizdoje, tai tuo pačiu ir Dievo Gelbėtojo pergyvenimas pasidaro žmogui nuolatinis. *Kiekvienas religinis aktas yra išgelbėjimo ilgesys, ir kiekviena religija yra išganymo religija.* Kur nėra gelbėjimo jausmo, ten nėra nė religijos. Deizmas nėra religija todėl, kad jis, padarydamas Dievą *tiktai* transcendentu, sunaikina Dievo Gelbėtojo pergyvenimą. Dievas, kuris gyvena tiktai anapus mūsų, negali prie mūsų pasilenkti. Panteizmas taip pat nėra religija todėl, kad jis, padarydamas Dievą *tiktai* imanentų, tuo pačiu padaro negalimą gelbėjimo jausmą, nes čia nėra *kam* gelbėti. Dievas, kuris susilieja su mumis, negali pakilti viršum mūsų ir tuo pačiu negali mūsų pakelti. Tačiau kiekvienas Dievo kaip be galo mums tolimo ir sykiu kaip be galo mums artimo pergyvenimas gelbėjimo jausmą žadina, jį realiai pagrindžia ir tuo pačiu sukuria tikrą santykį tarp egzistencijos ir transcendencijos. Išganymas yra galimas tik tada, kai Dievas nesusilieja su mumis kaip panteizme ir sykiu nenutolsta nepasiekiamai kaip deizme. Ši didžioji Dievo priešginybė — transcendentus—imanentus, anapus mūsų ir mumyse — ir yra pagrindas išganymo jausmui atsirasti ir tuo pačiu religijai apsireikšti.

Jis yra sykiu ir pagrindas *žmogaus drąsai prabilti į Dievą*. Jobas šios drąsos parodo labai daug. Jeigu tarp Jobo ir Dievo tik būtų teisėjas, kuris savo ranką uždėtų ant jų abiejų, Jobas kalbėtų Viešpaties nebijodamas (*9, 33—35*). Jis sakytų Dievui: „Tu neprivalai manęs pasmerkti; pasakyk man, kodėl prieš mane eini?" (*10, 2*). Ir kitoje vietoje: „Aš noriu patirti žodžius, kuriais Jis man atsakys, ir sužinoti, ką Jis turi man pasakyti" (*23, 5*). Jobo draugams, kaip jau buvo minėta, atrodo, kad

Jobas maištauja ir net piktažodžiauja. Eljus todėl ir pataria Jobui saugotis nenukrypti į netiesą (*36, 21*), nes „ne nuo žmogaus priklauso laikas, kada su Dievu stoti į teismą" (*34, 23*). Tačiau *tikro* maišto Jobo dvasioje nėra. Jobas nėra Mickevičiaus Konradas, kuris skelbtų Dievui kovą, atsiremdamas pats į save: į savo kūrybinę galią, į savo begalinę jausmo įtampą. Jobas yra Konrado priešginybė. Jis jaučiasi esąs niekis ir net stebisi, kaip dar Dievas kreipia dėmesio į tokį niekį. „Argi žmogaus dienos yra Tavo dienos ir ar Tavo metai yra lygūs žmogaus metams, kad Tu tyrinėji mano kaltę ir ieškai mano nuodėmės?" (9, 5—6). Jeigu tad Jobas drįsta į Dievą kalbėti, tai ne dėl savo galybės, bet, priešingai, *dėl savo niekybės pajautimo.* Transcendencija yra jo išganymas. Ji yra vienintelė, kuri gali jį išgelbėti. Todėl jis į ją ir kreipiasi; kreipiasi drąsiai, truputį net įžūliai, truputį prometėjiškai, tačiau nuoširdžiai ir atvirai. Jobas nuolatos Viešpačiui primena, kad jis yra Jo rankų padaras. Kam tad Dievas užsispyrė naikinti šį savo padarą? „Tu apvilkai mane oda ir raumenimis; Tu apaudei mane kaulais ir gyslomis". Tad „argi išliesi mane tarsi pieną ir ar leisi man ištižti tarsi sūriui?" (*10, 10—11*). Jobas netiki į šitokią galimybę. Jis laukia išgelbėjimo. Todėl ir kalba Viešpačiui, ir išlieja Jam visą savo skundą, ir prašo Jį pasigailėti. *Išganymo ilgesys yra akstinas atsistoti žmogui prieš Dievą ir tarti savo žodį.* Gali, paviršium žiūrint, šitas žodis atrodyti atšiaurus ir kietas, bet savo esmėje jis visados yra *malda.* Žmogaus drąsa tarti Dievui savo žodį yra savotiškos rungtynės su Viešpačiu. Jobas rungiasi su Dievu, kaip su Juo rungėsi ir Jokūbas. Tačiau rungiasi ne Liuciferio ir ne Konrado prasme, kad Dievą nugalėtų ir užimtų būtyje Jo vietą, bet kad *Jį priverstų pakelti žmogų, slystantį į nebūtį.* „Aš nepaleisiu Tavęs, kol palaiminsi mane!" — šie Jokūbo žodžiai tinka kiekvienai į Dievą kalbančiai egzistencijai. Žmogaus rungtynės su Dievu yra būdas atverti savo egzistenciją ligi galo. Ir tada, kai egzistencija yra atverta, Viešpaties palaima nusileidžia ir ją pripildo. Tada žmogus paleidžia Dievą, nes jis turi Jį jau savyje. Tada žmogus laimi rungtynes, nes laimi — Viešpatį. Ir šitame laimėjime egzistencinis susidūrimas pasiekia pačią savo viršūnę. Žmogus susitinka Dievą kuo arčiausiai ir pergyvena Jį kuo giliausiai tada, kai transcendencija tampa egzistencijos laimikiu.

Šitokia tad jausmų gama reiškiasi egzistencinis su-

sidūrimas su Dievu. Jeigu metafizinis Dievo pažinimas yra skurdus savo turiniu, tai religinis Dievo pergyvenimas yra nepaprastai turiningas. Loginiame pažinime mes suvokiame Dievą tiktai kaip metafizinį būtybių buvimo pateisinimą. Religiniame pergyvenime Jis mums apsireiškia kaip neišsemiama Būties Pilnybė, kaip Asmeninė Tikrovė, nepaprastai aukštesnė už žmogų, tačiau sykiu prie jo pasilenkianti, jį pakelianti ir išgananti. *Religinis aktas apreiškia Dievą Jo turiningume.* Egzistenciniame susidūrime žmogus susitinka su Dievu ne kaip su formaline idėja, bet kaip su Būtimi, kuri neša absoliutinį turinį ir visumą. Todėl Dievo savybės, Jo esmė ir Jo konkretus buvimas mums kaip tik ir paaiškėja iš religinio akto. Be abejo, žmogus, išreikšdamas šitą Viešpaties turiningumą, šitas pergyventas Jo savybes, griebiasi konkrečių vaizdų ir simbolių. Visi jie yra per silpni dieviškajai būčiai adekvatiškai išreikšti. Visi jie yra tik žmogiškosios analogijos. Tačiau jais reiškiama Dievo esmė pasilieka neiškreipta. *Tikras religinis aktas apreiškia ir tikrą Dievą.* O šis aktas yra tikras tada, kai žmogus atsiveria Dievui taip, kaip jį prie šio atsivėrimo veda pati jo egzistencijos sąranga. Nerimas Dievop yra egzistencijos apsprendimas ir sykiu religinio akto prigimties išraiška.

3. KANČIA DIEVO AKIVAIZDOJE

Dostojevskio romane „Broliai Karamazovai" Ivanas Karamazovas sako savo broliui Aliošai: „Dievą aš pripažįstu. Bet visu pagarbos pareiškimu aš grąžinu Jam savą įėjimo bilietą". Ir toliau paaiškina savo mintį: „Ne Dievo aš nepripažįstu, bet Jo sukurto pasaulio". Aliošai paklausus: „Kodėl tu pasaulio nepripažįsti?" — Ivanas papasakoja ištisą eilę pačių baisiausių vaikų kančios istorijų, darydamas galop labai aiškią išvadą: „Tokia santvarka yra per brangiai įvertinta. Bent mano piniginė neleidžia man taip brangiai mokėti už įėjimą. Todėl aš ir skubu grąžinti savo bilietą. Jeigu aš esu padorus žmogus, man yra pareiga kuo greičiausiai tai padaryti". Tuo Ivanas nori pasakyti, kad santvarka, kurioje yra galima nekalto kūdikio kančia, yra Dievo neverta; garbingas žmogus negali su tokia santvarka susitaikyti, jos pripažinti ir joje jaustis savas. Tuo pačiu jis negali susitikti su Dievu, nes jam kelią pastoja kaip tik šios santvarkos neprasmingumas.

Kitaip sakant, *kančios buvimas pasaulyje uždaro žmogui egzistencinio susidūrimo duris.* Šitokia tragedija ištinka ne tik Dostojevskio Ivaną. Ji ištinka daugybę jautresnių sielų, kurios, nesugebėdamos atskleisti kančios prasmės, nuo Dievo nusisuka ir nueina savu keliu. Visų jų pergyvenime glūdi Ivano mintis: „Tokia santvarka yra per brangiai įvertinta". Visiems tokiems žmonėms dieviškąją šviesą pasaulyje ir savoje egzistencijoje užstoja blogio tamsa. Kaip Dievas gali pakęsti blogį, ypatingai kančią, jeigu Jis pats pakartodamas savo kūrinius yra vadinęs gerais? Dievo pateisinimas blogio akivaizdoje yra amžinai žmoniją varginanti problema. Nuo Leibnizo laikų mėginama rašyti sistemingas *teodicėjas,* vadinasi, Dievo pateisinimus, nes *blogis yra amžinas Dievo traukimas į teismą.* Dėl ko gi Jobas norėjo bylinėtis su Dievu? Kaip tik dėl to, kad buvo ištiktas kančios. Jis jautėsi nekaltas, todėl negalėjo su savo situacija susitaikyti ir ieškojo Dievo, kad šis jam paaiškintų, kodėl Jis jį persekioja. Ir kas gi buvo jo draugų atsakymai, jeigu ne pastangos pateisinti Dievą Jobo akyse? *Jobo knyga yra teodicėja tiesiogine ir tikriausia šio žodžio prasme.* Blogis neleidžia žmogui susitaikyti su jo paliesta tvarka, ir žmogus ieško jo prasmės, ieško nuo pat savo buvimo pradžios ir ieškos visą savo istorijos metą.

Ieškojimas ne sykį yra nevaisingas todėl, kad blogio problema yra pastatoma ir sprendžiama *teoretinėje* plotmėje. Teoretiškai statant blogio klausimą, galų gale pasirodo, kad jokio blogio nėra. Žmogaus protas taip išnagrinėja būties sąrangą, kad blogio joje neranda. Po daugybės subtiliausių svarstymų prieiname išvados, kad pasaulyje esama tik gėrio, kad tai, ką mes vadiname blogiu, iš tikro yra tik priemonės gėriui. Kaip pavyzdį tokio teoretinio nagrinėjimo galime paimti kad ir A. Ryckmanso veikalą „Le problème du mal" (Bruxelles, 1933), kuriame labai būdingai blogis ištirpsta proto analizėse. Sakysime, apie mirtį, kurią mes laikome fiziniu didžiausiu blogiu, Ryckmansas kalba kaip apie natūralią gyvybės išvadą. „Gyvybė,— sako jis,— tokia, kokią mes pažįstame, yra nesuprantama be mirties" (44 p.). Kokia teise, klausia Ryckmansas, gyva būtybė galėtų norėti nemirtingumo? Kokia teise ji galėtų norėti to, kas jai nėra sava? Nemirtingumas, sakoma, yra nei žmogui, nei gyvuliui neįgimtas. Todėl jo troškimas esąs tiktai iliuzija, neturinti gyvybėje jokio pagrindo. Todėl mirtis esanti joks blogis,

nes blogis juk esąs trūkumas to, kas turi būti. Mirtis būtų blogis gyvai būtybei tik tada, jeigu ši būtybė savyje turėtų turėti nemirtingumą ir sykiu jo stigtų. Tačiau gyvybei nemirtingumas yra neprivalomas, todėl ir mirtis jai nėra joks blogis, bet tiktai natūralus jos gyvybinių jėgų išsivystymas ir išsibaigimas. Todėl Ryckmansas savo išvedžiojimus apie mirtį ir baigia tokia išvada: „Šiose sąlygose mirtis yra tiktai epizodas, ir negalima būtų rasti protingo pagrindo pavadinti ją tikru blogiu" (53 p.).

Tas pat pasidaro ir su kančia. Ryckmansas teigia, kad „būtų absurdiška teigti galimybę pasaulio, kuriame nebūtų kančios" (58 p.). Kančia yra įdiegta į pasaulio sąrangą, iš šitos sąrangos kyla ir sudaro vieną jos dalį. Ji yra pasauliui visiškai natūrali. „Kančia yra prigimta žmogaus organizmui" (60 p.). Kentėjimai yra įspėjimas, kad mūsų būtybėje arba mūsų gyvenime yra ne viskas tvarkoje. Jie yra signalai, kad ko nors pasisaugotume, kad ko nors vengtume arba ką nors įsitaisytume. Todėl jie anaiptol nėra blogi, bet geri, nes jie yra priemonės mūsų egzistencijai išsilaikyti. Nuosekliai tad ir kentėjimų analizę Ryckmansas baigia išvadomis: „Mes įrodėme, kad daugybė blogybių iš tikro nesudaro jokios problemos, nes jų būtinumas bei naudingumas yra neabejotinas, arba jos yra natūraliai neišvengiamos. Kas liečia kitas, kurių prasmės mūsojoje egzistencijoje nesuvokiame, belieka išpažinti savo nežinojimą sutinkant, kad jeigu visa kūrinija egzistuoja dėl Tobulos Būties noro, tai šita kūrinija sudaro atbaigtą ir tobulą tvarką savo atsitiktinume" (69 p.). Kitaip sakant, kiekviena blogybė yra naudinga. Tik vienos jos prasmę bei naudą suvokiame, o kitos ne. Tačiau ta, kuri mums yra nesuprantama, suprantama yra Dievui, kuris jos prasmę bei naudą regi ir tuo pačiu paverčia ją gėriu. Kiekvienu tad atveju kentėjimai nėra blogis.

Šitie pavyzdžiai, kurių galima užtikti ne viename teodicėjos veikale, ryškiai parodo, kaip blogio problema išslysta iš ją sprendžiančių rankų. Iš sykio atrodo, kad blogio klausimas yra pats sunkiausias ir pats painiausias. Bet kai jį išanalizuojame, pasirodo, kad jo visai nėra. Tai, kas mums atrodė blogis, paaiškėja kaip neišvengiamas gėris. Ne veltui tad Leibnizas, pirmas pasišovęs duoti teorinę teodicėją, paskelbė, kad pasaulis yra pats tobuliausias, koks tik galėjo būti Dievo sukurtas.

Tačiau ar sunaikinę protu blogio *klausimą*, jau tuo pačiu sunaikiname ir *blogį*? Ar logika įrodę, kad mirtis,

kančia, klaida yra prigimti dalykai, todėl geri ir naudingi, jau tuo pačiu paverčiame juos gėriais tikrovėje? Protas, pasiėmęs blogio problemą, ją išanalizuoja ir blogio neranda. Bet mes aiškiai jaučiame, kad šiame proto darbe slypi kažkokia klaida, kad šitoks blogio sunaikinimas mūsų nepatenkina, nes mes vis tiek jaučiame, kad blogis pasilieka ir veikia. Kas iš to, kad mes žinome, jog mirtis yra natūrali gyvybės pabaiga, jeigu mes šitos pabaigos nenorime, jos bijome ir ją pergyvename kaip patį baisiausią dalyką. Kas iš to, kad mes žinome, jog kentėjimai yra mūsų egzistencijos signalai ir priemonės mums išsilaikyti, jeigu vis dėlto jais purtomės savo dvasia ir savo kūnu. Kas iš to, kad mes žinome, jog klaida yra labai daug prisidėjusi prie mokslo pažangos, jeigu vis dėlto mes graužiamės ir gailimės suklydę. Teorinis visų šių dalykų *kaip gėrių* nušvietimas dar anaiptol nepaverčia jų *gėriais savyje* ir tuo pačiu mūsų dvasios neįtikina ir nenuramina.

Kame glūdi šitokio sprendimo klaida? Kodėl protas blogio neranda? *Todėl, kad teorinis blogio problemos sprendimas visados reiškia jo supozityvinimą.* Tai matyti iš nagrinėtų pavyzdžių. Jeigu mirtis yra natūralus gyvybės rezultatas, jeigu kentėjimai yra signalai egzistencijai išlaikyti, jeigu klaida yra akstinas mokslo, o nuodėmė — dorovės pažangai, vadinasi, visi šitie blogiai yra *pozityvūs* dalykai. Gryna stoka, kuria yra blogis, juk negali būti nei rezultatas, nei signalas, nei akstinas. O jeigu mes blogiui šią reikšmę priskiriame, tuo pačiu suteikiame jam pozityvaus turinio ir padarome jį nebe blogiu. Ir tai yra neišvengiamas proto likimas. Jau nuo Parmenido laikų filosofai skelbia, kad *pažįstama gali būti tiktai būtis.* Nebūtis negali būti nei pažįstama, nei išreiškiama, nes ji neturi *jokio* turinio. Nebūtį galima tik pergyventi, bet ne pažinti. Pažinti galime tik tai, kas yra pozityvu, kas turi kokį nors pozityvų turinį. Todėl kai tik savo protą mes nukreipiame į blogį, tuojau mes jam priskiriame pozityvių pradų; tuoj mes jį paverčiame būtimi ir tuo pačiu nebe blogiu, nes kiekviena būtis yra gėris. Blogio supozityvinimas yra neišvengiamas teorinio jo tyrinėjimo rezultatas.

Čia kaip tik ir glūdi šios problemos tragika. *Blogis yra nebūtis.* Tai reikia pabrėžti visu svoriu. Jokio pozityvaus pagrindo ir jokio pozityvaus turinio jis neturi ir negali turėti. Blogis yra *tiktai* trūkumas, stoka, neigimas. Neapsakomos metafizinės išvados plaukia iš blogio laikymo po-

zityviu dalyku ir iš jo pastatymo šalia gėrio kaip būties šalia būties. Taip darė pirmųjų amžių manicheizmas, atsirėmęs į rytietiškąjį dualizmą. *Blogio supozityvinimas perskelia visą būtį į du nesusisiekiančius, nesujungiamus, amžinai prieštaraujančius pradus; suskaldo transcendenciją į du šaltiniu; šalia gerojo Dievo atsistoja blogasis dievas;* šalia gerosios tikrovės maišosi blogoji tikrovė, Arimanas iš savo tamsos nuolatos kopia pasidairyti po šviesią Ormuzdo karalystę. Todėl Krikščionybė visais laikais kovojo su šituo dualizmu ir tuo pačiu su blogio laikymu būtimi. Blogis yra būties stoka. Jis yra nebūtis tikriausia prasme. Tačiau kaip tik todėl jis ir negali būti proto pažįstamas. Jeigu kartais sakoma, kad „nėra to blogio, iš kurio neišeitų kas nors gera", tai čia yra tik iliuzija, tik neparegėjimas logiškos klaidos post arba cum hoc ergo propter hoc. Jeigu *po* blogio ir ateina gėris, tai šitas gėris kyla anaiptol ne *iš* blogio. Blogis negali būti jokia prasme gėrio priežastis ir jo šaltinis. *Gėris visados kyla tik iš gėrio.* Blogį gėrio priežastimi laiko tik protas, kuris blogio, kaip nebūties, nepažįsta, todėl teigia jam pozityvų turinį, priskiria jam gėrio savybių ir tada iš jų kildina kitus gėrius. Čia ir yra proto nepasisekimas blogio akivaizdoje. *Būdamas nebūtis, blogis negali būti proto objektas.* Todėl teoretiškai ir racionaliai pastatyta blogio problema negali būti išsprendžiama. O jeigu protas vis dėlto ryžtasi ją spręsti, tuomet jis pamato, kad blogis išslysta iš jo rankų, sutirpsta jo analizėse, dėl to nė kiek nesumažėdamas žmogaus gyvenime ir viso pasaulio sąrangoje.

Ar tat reiškia, kad blogio problema *iš viso* negali būti žmogaus sprendžiama ir išsprendžiama? Klausimas yra dviprasmis. Blogis priklauso prie mūsosios egzistencijos. Jis yra joje pačioje. Jis nėra nei idėja, nei teorija, bet mūsų jaučiama ir gyvenama tikrovė. Tuo tarpu visas egzistencijos problemas galima spręsti dvejopai: teoretiškai ir egzistenciškai. Teorinis kurios nors problemos sprendimas yra jos esmės bei prasmės įžvelgimas protu ir išreiškimas bendra visiems galiojančia formule. Egzistencinis problemos sprendimas yra jos pergyvenimas, nusistatymas jos atžvilgiu ir reagavimas į ją savuoju asmeniniu Aš. Teorinis sprendimas veda į bendrybes. Egzistencinis sprendimas veda į individualinį atsakymą. Visa mūsoji egzistencija yra galima šitaip spręsti. Su kiekvienu gyvenimo klausimu mes galime susidurti teorijai ir mums patiems ir kiekvieną šitaip dvejaip galime išspręsti. Taip yra ir su

blogiu. Ir blogį galime mėginti spręsti teoriškai, vadinasi, stengtis suvokti jo esmę, jo prasmę ir visa tai išreikšti bendra formule. Tačiau ši pastanga yra nevaisinga. Būdamas nebūtis, blogis neturi jokios pozityvios esmės bei prasmės, todėl negali būti proto suvokiamas ir išreiškiamas. *Teorinis blogio problemos sprendimas mums yra amžinai uždarytas.* Tačiau mes galime prie blogio prieiti egzistenciškai. Su juo juk susiduriame kiekviename savo žingsnyje. Mūsų tad nusistatymas jo atžvilgiu, mūsų reagavimas į jį, mūsų jo priėmimas ir bus egzistencinis jo išsprendimas. Savo egzistencijoje mes pergyvename tą nebūtį, kurią padaro pagrindinės blogio apraiškos: klaida, kančia, nuodėmė, mirtis. Mūsų tad elgsena šių apraiškų situacijoje išspręs *mums* blogio klausimą. Pabrėžiame žodį *mums*, nes egzistencinis išsprendimas visados yra individualinis. Jis nėra jokia bendra formulė, kuri tiktų visiems. Jis yra kiekvieno asmeninis atsakymas ir asmeninis apsisprendimas. O vienaip ar kitaip į blogį reaguoti, vienaip ar kitaip apsispręsti ir elgtis jo akivaizdoje yra mūsų galioje. Negalėdami tad su blogiu susidurti ir jo pergalėti loginėje srityje, mes su juo susiduriame ir jį pergalime egzistencinėje srityje. Blogio mąstyti mes negalime. Užtat mes galime jį gyventi. *Blogio išgyvenimas ir yra jo egzistencinis išsprendimas.* Jis yra individualus, kaip ir pats gyvenimas yra individualus, nes kiekvienas žmogus gyvena *tik savą* gyvenimą. Bet tuo labiau jis yra reikšmingas, nes šitame individualume kaip tik ir glūdi jo jėga ir vertė. Teoriniai išsprendimai asmenybės neužangažuoja ir jos egzistencijos nekeičia. Platono meilės samprata man nėra privaloma. Užtat man yra privalomas egzistencinis meilės išsprendimas, kurį aš patvirtinau priesaika prieš altorių. Tolstojaus nusistatymas nesipriešinti blogiui manęs neįpareigoja. Užtat mane įpareigoja mano paties apsisprendimas kančios, klaidos, nuodėmės ir mirties atžvilgiu. Nuo to priklauso manos egzistencijos vertė. *Egzistenciniame sprendime žmogus užangažuoja patį save, nes čia jis ir sprendžia pats sau.* Egzistencinis išsprendimas yra atrama, ant kurios esti statomas visas tolimesnis žmogaus gyvenimas. Ir šitokį išsprendimą daro kiekvienas žmogus kiekvienu savos egzistencijos klausimu. Blogis, būdamas vienas iš skaudžiausių klausimų, sulaukia egzistencinio išsprendimo taip pat iš kiekvieno. Be abejo, labai nevienodai. Kai Jobo žmona patarė savo vyrui prakeikti Dievą ir mirti, ji taip pat jam siūlė egzisten-

cinį išsprendimą. Kai gyvenimo smūgių ištikta mergaitė nušoka nuo tilto į upę, ji blogio klausimą irgi išsprendžia. Kai mylimosios apviltas ir apgautas vyras apsivelka misionieriaus sutaną ir iškeliauja į Afriką, jis padaro taip lygiai griežtą sprendimą blogio atžvilgiu, kaip ir anoji mergaitė. Visi šitie sprendimai yra egzistenciniai. Visi jie yra individualūs. Visi jie yra nepaprastai reikšmingi kiekvieno sprendėjo egzistencijai. Blogis tik šitaip ir yra išsprendžiamas. *Jo sprendimas iš tikro yra mūsų apsisprendimas jo atžvilgiu.*

Kaip tad Jobas blogio klausimą yra išsprendęs? Koks buvo jo nusistatymas kančios situacijoje? Kokią prasmę jis skyrė savo kentėjimams? Atsakymas į šituos klausimus, be abejo, nieko neduos teorinei blogio problemos pusei. Tačiau jis gali daug duoti egzistenciniam išsprendimui, nes kiekvienas žmogus savoje egzistencijoje yra didesnis ar mažesnis Jobas ir todėl kiekvieno apsisprendimas gali būti Jobo paskatintas ir sustiprintas.

Kai Jobas pakilo savo skausme ir tarė pirmą savo žodį, prakeikdamas savo gimimo dieną, jis pastatė kančios problemą visu jos aštrumu: *geriau yra negimti negu būti ištiktam kančios.* Klausimo pastatymas iš tikro yra šiurpus, ir pirmoji Jobo kalba yra pati šiurpiausia iš visų. Todėl yra visai suprantama, kodėl Jobo draugai tuojau šoko ieškoti kančios prasmės, nes nujautė, kad nuo šių pastangų priklauso Jobo likimas. Jeigu kančia neturi prasmės, tuomet ji naikina žmogų, ir Dievas tuomet virsta žmogaus persekiotoju, pasityčiotoju, savo rankų darbo ardytoju. O jeigu ji turi prasmę, tai kokia ji yra? Štai dilema, į kurią Jobas pastatė savo draugus ir į kurią patenka kiekvienas, susidūręs su dideliais kentėjimais. Jobo draugai todėl ir subruzdo kalbėti.

Pirmasis pakilo Elifazas Temanietis. Jo atsakymą esame jau minėję. Jo tezės esmė glūdi teigime, kad *joks žmogus nėra grynas Dievo akyse.* Kiekvienas yra nusikaltęs, todėl kiekvienas yra vertas ir reikalingas bausmės. Kančia ir yra tokia bausmė už nuodėmes. Nusidėjėliai yra Viešpaties baudžiami. Tai patvirtina ne tik patyrimas, bet ir išminčiai bei seneliai, kurie iš kartos į kartą perduoda mintį, kad nusidėjėlis „miršta mirtinai paliestas" (*15, 19*). Nedorėlio metai yra suskaityti. Jį ištinka visoks negandas (*15, 22—35*). Tačiau, iš kitos pusės, kančia yra ženklas, kad Viešpats šaukia žmogų atgailoti. Jeigu tad žmogus susipranta, gailisi, prašo atleisti, Dievas jį išgelbsti. To-

dėl Elifazas ir sako, kad „laimingas yra žmogus, kurį Viešpats ištinka" (*5, 17*), nes tuo būdu jam duoda progos įžvelgti į savo kaltę ir ja nusikratyti. Kančia, Elifazo nuomone, yra „Visagalio pamokymas" (*ibid.*). Jis tad pataria ir Jobui neatmesti šio pamokymo, nes Viešpats pats „sužeidžia ir žaizdas apraišioja, sutraiško ir išgydo" (*5, 18*). Elifazo tezei pritaria ir kiti abu jo draugai. Sofaras Naamietis į Jobo teigimą, esą jis esąs nekaltas, atšauna, kad jei tik Dievas prabiltų, tuojau paaiškėtų Jobui jo nuodėmės. Žmogus juk nesuvokia Viešpaties paslapčių. Jis „yra gimęs lyg laukinis asilas" ir „tarsi asiliukas turėtų mokytis mąstyti" (*11, 11—12*). Tą patį teigia ir Baldadas Schuachietis. Jis, kaip ir Elifazas, šaukiasi senelių patyrimo (*8, 8*) ir vaizdingai klausia: „Argi auga nendrė ten, kur nėra dumblo?" (*8, 11*). Kitaip sakant, argi pasirodo kančia ten, kur nėra nuodėmės? Jobo vaikai buvo kalti, todėl Dievas juos ir atidavė „jų nedorybės galiai" (*8,4*). Pats Jobas nebuvo tiek kaltas, todėl nežuvo. O jeigu dabar pasiliks grynas ir tiesus, viskas praeis, ir jis pats galop bus išaukštintas (*8, 6—7*). Ketvirtasis Jobo draugas Eljus, prabilęs pats paskutinis, irgi iš esmės palaiko Elifazo mintį, kad kančia yra bausmė už nuodėmę. Eljaus nuomone, Dievas „atlygina žmogui pagal jo elgesį ir jį suseka jo paties taku" (*34, 11*). Tačiau Eljus mėgina pridėti dar ir naujų pradų kančios prasmei suvokti. Visų pirma į kančios reiškimąsi jis įjungia *absoliutinį Dievo suverenumą*. Dievas elgiasi su žmogumi taip, kaip Jam patinka. Nei žmogaus nuodėmės, nei geri darbai Dievo nekeičia ir nieko Jam nei prideda, nei atima. „Jei nusidėjai, ką gi tu Jam padarei? ... Jei esi teisingas, ką tu Jam duodi?" (*35, 6—7*). Dievas yra žmogaus elgesio nepaliečiamas. Jis gyvena savą nepriklausomą gyvenimą. Kančia kaip tik ir yra šitokios Dievo nepriklausomybės išraiška. Iš kitos pusės, kančia yra *Dievo noras apsaugoti žmogų nuo nuodėmės*. „Štai Dievas ištinka žmogų du tris kartus, kad jo sielą atkreiptų nuo puolimo" (*33, 29—30*). Ir sunaikina tik tada, kai žmogus nepaklauso. Todėl kančia kartais yra didesnė negu *esama* kaltė. Tačiau šitas didesnis saikas yra taikomas *ateičiai* kaip įspėjimas. Galop Dievas yra tokia Galybė, kad jos akivaizdoje reikia tik stebėtis ir nutilti, o ne klausti. Išpasakojęs Dievo darbus, Eljus ir sako Jobui: „O Jobai, būk tylus ir svarstyk Viešpaties stebuklus" (*37, 14*). Dievas elgiasi taip, kaip

Jam patinka, nes „žmonės yra Jo" (*37, 24*),— baigia ilgą savo kalbą Eljus.

Tačiau Jobas su savo draugų pažiūromis nesutinka. Išvadina juos, kaip sakėme, melo kalviais, niekingais plepiais ir savo kalbomis griauna jų mintis. Tiesa, Jobas neturėjo progos tiesiog atsakyti ketvirtajam savo draugui Eljui, nes pasirodęs Dievas nutraukė įsisiūbavusį ginčą. Tačiau iš *esmės* Eljus savo kalba nebuvo davęs nieko naujo kančios prasmei išaiškinti. Ir jam kančia pasiliko susijusi su nuodėme: su esama ar su būsima. Ateities momento arba nuodėmės galimybės įjungimas čia nieko svarbaus neįnešė, nes kaip kančia neturi būtino ryšio su dabartine nuodėme, taip lygiai ji gali neturėti ir su būsima. Todėl atsakydamas pirmiesiems trims savo draugams, Jobas tuo pačiu atsakė ir Eljui, nors šis ir kalbėjo paskutinis. Kuo tad Jobas griauna savo draugų pažiūras?

Pagrindinis argumentas, kurį Jobas pastato prieš racionalinius savo draugų išvedžiojimus, yra *jis pats su nekalta savo širdimi*. Jobo draugai pasigauna abstrakčios tezės, kad niekas Dievo akyse nėra grynas. Bet štai Jobas atsistoja priešais juos ir sako: *O aš!* „Viešpats pripažįsta mano grynumą" (*31, 6*). Visa pastaroji Jobo kalba yra ne kas kita kaip paties savęs apologija prieš nuodėme jį kaltinančius savo draugus. Kaltės savyje jis neranda. Jis nenusidėjo nei anksčiau, nei dabar. Pats Dievas knygos pradžioje vadina Jobą vyru grynu ir tiesiu, bijančiu Dievo ir vengiančiu pikto *(1, 1)*. Vadinasi, *Jobo nekaltumo sąmonė yra ne jo subjektyvus įsikalbėjimas ar užsispyręs gynimasis, bet tikras ir nemeluotas savęs pergyvenimas*. Jobas yra iš tikro nekaltas. O jeigu taip, tuomet jo draugų tezė, kad kančia esanti bausmė už nuodėmę, griūva neatlaikomai. Jobas kenčia, ir vis dėlto jis yra nekaltas. Vadinasi, kančia ne visada ir ne visur yra bausmė už nuodėmes. Bausmė jos išaiškinti nepajėgia. Nieko čia neišgelbsti nė Eljaus nurodymas, kad kančia esanti Dievo noras apsaugoti žmogų nuo nuodėmės. Šitas nurodymas serga tais pačiais trūkumais, kaip ir bausmės teorija. Visų pirma apsauga yra pozityvus aktas, o ne negatyvinis naikinimas, kokiu yra kančia savyje. Jeigu Dievas tik tokiu būdu gali apsaugoti žmogų, kad jį sunaikina, tai šita apsauga yra per daug naivi, jog ji galėtų išsemti kančios prasmę. Jeigu tikėsime Eljum, kad, užleidęs nelaimes ir ligas, Dievas mėgina Jobą apsaugoti, kad jis ateityje nenusidėtų, turėsime pripažinti labai keistą

Dievo elgseną su žmogumi. Norėdamas apsaugoti, kad Jobas nenusidėtų pojūčiais, jis juos votimis sunaikina; kad nenusidėtų savo turtu, jis jį paleidžia vėjais; kad nenusidėtų savo šeima, ją išžudo. Be abejo, kai žmogus neturės pojūčių, turto, šeimos, jis šitais objektais nenusidės. Tačiau juk lengvai galima suprasti šitokios apsaugos naivumą. Todėl ir Eljaus pastaba kritikos neišlaiko. Ji tik dar ryškiau parodė, kad kančios siejimas su nuodėme jos prasmės neatskleidžia, nes neatsispiria egzistencinei tikrovei. Kančia *gali* būti ir bausmė, ir apsauga. Tačiau šiais dviem pradais ji neišsisemia. Bausmė ir apsauga yra tik atsitiktiniai kančios pradai. Pasaulyje esama kančios, kuri nėra nei bausmė, nei apsauga. Sakysime, *vaikų kančia:* ji nėra bausmė, nes vaikai yra nekalti; ji nėra nė apsauga, nes vaikai miršta šioje kančioje. Todėl Jobas visai nuosekliai, išeidamas iš savęs pergyvenimo ir apskritai iš žmogiškosios egzistencijos patyrimo, atmeta savo draugų atsakymus.

Kokį tad atsakymą duoda jis pats? Teoretiškai — *jokio.* Jobas instinktyviai jaučia, kad teorinio atsakymo čia būti negali; kad kiekvienas šios rūšies atsakymas kančią supozityvina, paverčia ją gėriu ir tuo pačiu ją iš viso paneigia. Todėl Jobas tik kritikuoja savo draugus, pats neformuluodamas jokios teorinės pažiūros, kuria ryžtųsi atsakyti į kančios prasmės klausimą. Šiuo atžvilgiu kančia jam ir pasilieka nesuvokiamas dalykas. Užtat jis duoda atsakymą sava egzistencija. Jobas kančią prisiima ir ją iškenčia. Jos akivaizdoje jis apsisprendžia sujungti ją su Dievu ir sudėti savo likimą į Jo rankas nenustodamas vilties, kad Viešpats pergalės jo kančios situaciją. Tai ir yra Jobo atsakymas. *Kančios prasmę Jobas randa savo paties apsisprendime; iškęsti yra jo uždavinys kančios situacijoje.* Tai jau yra ne teorinis, bet egzistencinis atsakymas. Jobas blogio, specialiai kančios, problemą išsprendžia ne duodamas kokią nors abstrakčią formulę kaip jo draugai, bet tam tikru būdu elgdamasis kančioje, tam tikru būdu jos atžvilgiu nusistatydamas ir į ją reaguodamas. Tai yra atsakymas, kurio gelmės mums yra sunkiai suvokiamos, tačiau kuriose slypi kančios didybė. Verta tad ties šiomis gelmėmis valandėlę susimąstyti ir bent truputį į jas pažvelgti.

Jobo atsakymas esmėje yra toks pat, kaip ir visų amžių šventųjų. Visi šventieji buvo apsisprendę prisiimti kančią ir ją iškęsti Dievuje. Dar daugiau! Ne vienas šventasis

kančios troško ir jos ieškojo. Ne vienas su džiaugsmu pasitiko ligą, nelaimę, skurdą, kankinimus ir galop mirtį. Tai yra nuostabūs faktai, bet tikri. *Kančios troškimas ir džiaugsmas kęsti yra vienas iš būdingiausių šventos asmenybės ženklų.* Tačiau ar tai nėra nesąmonė? Kančia juk yra blogis. Jokia loginė spekuliacija nepavers jos pozityviu dalyku, vadinasi, gėriu. Kančia yra stoka, neigimas, nebūtis. Kaip tad galima trokšti blogio? Kaip galima džiaugtis nebūtimi? Kančia ardo žmogaus egzistenciją ir jį nubūtina. Kaip tad galima ieškoti šio ardymo ir šio nubūtinimo? Kančioje žmogus pasidaro mažiau esąs; jis paslenka į nebūtį. Kaip tad galima būties pilnatvę iškeisti į šį slidų kelią, vedantį nebūties linkui? Ir vis dėlto šventieji šitaip elgėsi. Ar tad jie buvo nenormalūs? Anaiptol! Kančios troškimas šventųjų gyvenime mums atskleidžia didelę žmogiškosios egzistencijos mįslę, gal paskutinę jo atvirybėje transcendencijai.

Kančia nubūtina žmogų. Ji padaro jį mažiau esantį. Tai yra jos esmė, deja, grynai negatyvi. Tačiau kaip tik todėl ji yra trokštama ir ieškoma. Kaip tik todėl, *kad ji nubūtina*, jos vertė darosi neišmatuojama. Kančios ištiktas žmogus slenka į nebūtį. Pats savęs jis pagrįsti negali. Nebūtį pergalėti yra ne jo žinioje. Apie tai mes jau esame kalbėję. Todėl tokiam žmogui pasilieka du keliai: arba slinkti ir toliau ligi visiško žlugimo, arba ieškoti *naujo* pagrindo nebe savyje, bet *anapus* savęs. Kančioje jam atsiveria dvi galimybės su nepaprastomis savo perspektyvomis. Ir žmogus turi apsispręsti. Ne vienas pasirenka pirmąjį kelią ir žūsta. Ne vieną kančia sulaužo ne tik fiziškai, bet ir nužmogina ligi tokio laipsnio, jog jame dingsta visi aukštesni jausmai, potroškiai, pomėgiai, dorybės, apskritai bet koks dvasingumo ženklas. Nestatoma būtis kančios esti suardoma ligi galo. Kančia yra savotiškas būties vėžys, nesulaikomai ir nesustabdomai ėdąs žmogiškąją egzistenciją. Todėl mes ir matome pasaulyje slankiojančių daugybę kreatūrų, kurias kančia nužmogino ligi visiško jų neatpažinimo. N. Berdiajevas teisingai kelia aikštėn šią, kaip jis pats sako, „tamsią ir pragarišką" kančios pusę ir pastebi, kad „pirmoji pasigailėjimo pareiga ir yra išvaduoti kūriniją iš šios antrosios kančios ir tobulinti gryninantįjį veikimą pirmosios" [1]. Berdiajevui taip pat atrodo, kad kančia turi dvi galimybes. Pirmoji

[1] De la destination de l'Homme, 159 p., Paris, 1935.

yra „šviesi ir atperkanti", antroji, kaip sakėme, „tamsi ir pragariška". Pasirinkęs šią tamsiąją pusę, žmogus nustoja būti žmogumi aukštesne ir dvasine šio žodžio prasme.

Tačiau Jobas, o su juo ir visi Krikščionybės šventieji pasirinko kitą galimybę, šią šviesiąją ir atperkančiąją kančios pusę. Jie jautė savo slinkimą į nebūtį kaip ir tamsiosios pusės mėgėjai. Jie jautė, kad jie nyksta, kad jų būtis tarsi ištirpsta ir išgaruoja. Tačiau jie griebėsi ją pagrįsti iš naujo. Ne pačiais savimi, nes patys jie čia nieko negalėjo kaip ir pirmieji. Žmogaus negalia kančios situacijoje yra vienoda visur ir visiems. Užtat Jobas ir šventieji nė nesirėmė žmogiškąja galia, kylančia iš jų pačių. Jie peržengė save ir pagrindo naujai savo būčiai ieškojo jau transcendencijoje. Matydami nykstančią savo egzistenciją, jie sujungė ją su transcendencija, kad ši iš naujo juos įbūtintų. Jie elgėsi čia taip, kaip ana sužeista jūrų sraigė, kuri savo žaizdą užtaiso perlu. Kančia padaro žaizdų pačioje būtyje. Ji palieka tuštumą po savęs. Ir štai Jobas ir šventieji šitas žaizdas, šitą tuštumą kaip tik ir užtaiso transcendencija. Atsivėręs Dievui ir Jam patiekęs visą savo būtį, žmogus nepasilieka vienas. Dievas nusileidžia į jo atvirybę ir jį pripildo savimi. Kančios nubūtinta egzistencija atsitiesia ir pakyla, bet jau ant naujo pagrindo, nešina nauja būtimi, dieviškąja būtimi, nes jai atėjusia iš anapus. *Prisiimta ir Dievuje iškęsta kančia yra kelias į žmogaus sudievinimą.* Pati savyje kančia ir čia nieko pozityvaus neturi. Ji ardo žmogų kiekvienu atveju. Tačiau žmogus, kuris Dievui neatsiveria, pasilieka be pagalbos ir esti suardomas ligi galo. Tuo tarpu žmogus, kuris Dievui atsiskleidžia, transcendencijos pagalba atsistato naują būtį; ne senąją grąžina, bet įsigyja naują iš paties Dievo rankų.

Štai kodėl Jobas prisiėmė kančią, ir štai kodėl šventieji jos ieškojo ir ja net džiaugėsi. Kančia buvo jiems proga nusikratyti senuoju žmogumi ir apsivilkti naujuoju. Ji buvo *vienintelė* proga ir *vienintelis* kelias, nes *nenuodėmingai žmogų nubūtinti gali tiktai kančia.* Nuodėmė, tiesa, taip pat nubūtina. Šv. Augustino posakis, kad nuodėmė yra „inclinatio ad nihilum" — paslinkimas į nebūtį,— išreiškia giliausią jos esmę. Tačiau nuodėmė sykiu uždaro žmogaus egzistenciją nuo Dievo: šiame uždaryme kaip tik ir įvyksta anas nubūtinimas. Per nuodėmę žmogus atsigrįžta nugara į Dievą ir tuo pačiu žvelgia į ne-

būtį. Todėl nuodėmės įvykdytas nubūtinimas nesudaro progos žmogui apsivilkti nauja būtimi, nes nuodėmingas nubūtinimas nukreipia žmogų nuo būties šaltinio. Tuo tarpu kančia nubūtina žmogų visiškai priešingai. Ji egzistencijos neuždaro, žmogaus nuo Dievo *pati savimi* neatitraukia. Ji tik suardo senąją būtį, palikdama žmogui galimybę pasirūpinti naująja. Jeigu tad žmogus šią galimybę panaudoja, jeigu jis atsikreipia į transcendenciją ir ją padaro pagrindu šios naujos būties, jis iš tikro ne tik išsigelbsti nuo žlugimo, bet ir pakyla į naują egzistencijos laipsnį. Kančią prisiėmęs ir ją Dievuje kenčiąs žmogus eina tad dviem kryptimis. Iš vienos pusės, jis slenka į nebūtį netekdamas senosios savo būties: savo įpročių, savo polinkių, savo kasdienybės, savo pasaulio. Iš kitos tačiau pusės, jis kopia būties linkui, transcendencijos įtakoje laimėdamas naujų pergyvenimų, naujų jausmų, naujų pažiūrų, naujos meilės ir naujo tikėjimo. Transcendencija leidžiasi į tokį žmogų ir su juo sutampa. *Kančioje žmogus pakinta, išryškindamas savyje dieviškąjį pirmavaizdį.* Tai, ką kasdienybė buvo jame suformavusi sunkaus, nedoro, gamtiško, pasauliško, visa tai kančioje išnyksta. Kančia nuvalo žmogiškąją būtybę nuo visų jo esmei ir jo idealui svetimų prieaugų. Kančia pašalina iš mūsų visa, kas kliudo dieviškajam pirmavaizdžiui mumyse apsireikšti. *Kęsti Dievuje reiškia giliausia prasme save sudievinti.*

Čia tad ir darosi suprantama, kodėl šventieji, pasiryžę eiti Dievo linkui, savaime ryžosi ieškoti kančios. Tik kančia galėjo juos išgryninti ir paruošti Viešpaties nusileidimui. Tik kančia galėjo juos apvilkdinti anuo naujuoju žmogumi, apie kurį kalba šv. Paulius. Todėl esmėje šventieji troško ne kančios kaip tokios, kaip nebūties skleidėjos, kaip žmogaus ardytojos, bet *jie troško Dievo.* Kančia buvo jiems tik kelias, vienintelis tikras kelias į Dievą. Kentėdami jie džiaugėsi ne savos būties nykimu, bet tuo, kad šis nykimas yra sykiu ir statymas iš Dievo pusės. Kančia buvo ir pasiliks blogis. Šiuo negatyviniu savo pobūdžiu ji nenusikratys nė šventųjų gyvenime. Tačiau kaip tik todėl, kad ji yra nebūtis, ji nusineša šiton nebūtin senąją, nevykusią, neišskaistintą žmogaus būtį, sudarydama *ontologinės galimybės* mūsų būtį pagrįsti iš naujo, šį sykį jau pačia Absoliutine Būtimi, ir tuo pačiu įgyti aukštesnės atramos, negu buvome anks-

čiau jos turėję. Stiebdamiesi aukštyn, šventieji kaip tik troško kentėti, kad kuo greičiausiai galėtų šį aukštį pasiekti, patikėdami kančiai atimti iš jų aną svorį, kuris juos nuolat traukė žemyn ir buvo pririšęs prie pasaulio.

Šitokia tad yra *egzistencinė* kančios prasmė. Tai yra atsakymas, kurį Jobas davė savo draugams ir kurį Bažnyčios šventieji duoda kenčiančiajam ir kančios prasmės ieškančiajam pasauliui. Ir šitas atsakymas rodo, kad kančia yra dviašmenis kalavijas. Savo esme ji yra nubūtinimas: žmogaus suardymas ir žudymas. Šitą esmę ji vykdo kiekviename. Tačiau žmogaus nusistatymas šio ardymo atžvilgiu yra nevienodas. Jeigu žmogus Dievui užsisklendžia, naujos būties Juo negrindžia, kančia jį suardo ligi visiško nužmoginimo. Bet jeigu Jis Dievui atsiveria, Jame ieško naujai savo būčiai pagrindo bei turinio, jis pakyla aukštyn ir kančios padarytas žaizdas užtaiso kaip ana sraigė dieviškuoju perlu. Iš to mes gauname svarbią išvadą: *kančia yra prasminga tik tada, kai ji yra Dievui kelias į mūsų nubūtintą egzistenciją.* Visais kitais atvejais, kur Dievo nėra, kur žmogus pasilieka vienas su savo kentėjimais, kančia yra neprasminga. Šiais atvejais ji yra nebūties prasiveržimas, prasiveržimas ano pirmykščio chaoso, kuris glūdi mūsosios tikrovės gelmėse ir kuris nuolatos tyko mūsų būties. Užsisklęsdami Dievui ir ištikti kančios, mes pasidarome išduoti į šio chaoso rankas, kad jis mus galutinai pražudytų. Tai ir yra ana tamsioji ir pragariškoji kančios pusė, apie kurią kalba Berdiajevas. Šitas chaosas, šita pragariškoji kančios pusė galima pergalėti tik transcendencijos nusileidimu. Kaip ana pirmykštė Viešpaties Dvasia sklendeno viršum pirmykščio chaoso ir kūrė būties pavidalus, taip lygiai ta pati Dvasia gali sukurti ir mumyse naują būtį, kai senoji kančios esti naikinama. Jeigu senoji mūsų būtis, senasis mūsų žmogus ir senasis mūsų pasaulis yra kliūtis Dievui apsigyventi mumyse ir mus sujungti su savimi, kančia *turi* ateiti ir nebūtin nustumti šitą kliūtį. Susijungimas su Dievu ir apsigyvenimas Jame yra visos tikrovės — žmogaus ir pasaulio — troškimas. Tuo pačiu troškimas yra ir kančia, kadangi ji yra vienintelis kelias į šitą susijungimą. Tai, ką šventieji individualiniame gyvenime yra iškentę, turi iškęsti kiekvienas žmogus skyrium ir visas pasaulis drauge. *Kančios troškimas šventųjų asmenybėje yra ne kas kita kaip visuotinio kančios reikalingumo išraiška.*

Šitoje vietoje mums paaiški ir ana didžioji žmogaus

iliuzija, kurios simbolis yra Petro pasiūlytos trys palapinės Taboro kalne. Evangelija pasakoja, kad „Jėzus pasiėmė su savimi Petrą, Jokūbą ir jo brolį Joną ir užsivedė nuošaliai į aukštą kalną. Tenai Jis atsimainė jų akivaizdoje: Jo veidas sužibo kaip saulė, o Jo drabužiai pasidarė balti kaip sniegas. Ir štai jiems pasirodė Mozė ir Elijas, kuriuodu kalbėjosi su Juo. Atsiliepdamas Petras tarė Jėzui: „Viešpatie, mums čia gera būti; jei nori, padarykime čia tris padangtes: vieną Tau, vieną Mozei ir vieną Elijui" *(Mt 17, 1—4)*. Šis įvykis turi ypatingos reikšmės kiekvieno žmogaus gyvenime. *Taboro kalnas iškyla žmogaus egzistencijoje kiekvieną valandą.* Visi mes daromės apakinti anų ekstatinių žiežirbų, pasirodančių mums meilės, garbės, gerovės, apskritai žemiškosios laimės pavidalais; visiems mums pasidaro gera čia būti; visi mes kartojame Rilke's žodžius „Hiersein ist herrlich"; ir visi, kaip ir Petras, kalbame nežinodami ką (plg. *Lk 9, 33*). Todėl debesys pridengia mūsų regėjimus, mes puolame ant veido, o kai pakeliame akis, nieko daugiau nebematome, „kaip tik vieną Jėzų" *(Mt 17, 8)*, ir tąjį prikaltą ant kryžiaus. Taboras yra tik praeinantis švystelėjimas neišskaistintoje mūsų egzistencijoje. Kančia ir mirtimi neperkeista žemė negali išlaikyti šio švystelėjimo. Nuostabiu būdu pasakojimas apie persikeitimą Taboro kalne yra sujungtas su Kristaus ypatingu savo kančios ir mirties pabrėžimu. Pažadėjęs duoti Petrui dangaus Karalystės raktus, „nuo to meto Jėzus pradėjo rodyti savo mokytiniams, kad Jam reikia eiti į Jeruzalę, daug kentėti nuo vyresniųjų, Rašto žinovų ir vyriausiųjų kunigų, būti nužudytam ir trečią dieną prisikelti" *(Mt 16, 21)*. Taip pat Kristus pabrėžė savo mokiniams: „Jei kas nori eiti paskui mane, tegul pats savęs išsižada; tegul ima savo kryžių ir teseka mane" *(ibid. 24)*. Ir čia pat eina pasakojimas apie Kristaus persikeitimą Taboro kalne. Visu tuo Kristus norėjo pasakyti, kad kas nori Jį lydėti persikeitusį ir žibantį kaip saulė, turi Jį lydėti ir aptekusį krauju; kas nori statyti palapinę su Juo Taboro kalne, turi būti pirmiau nukryžiuotas Kalvarijoje. Štai kodėl net paties persikeitimo metu, kaip liudija Lukas, Mozė ir Elijas kalbėjosi su Kristumi „apie mirtį, kurią Jis turėjo iškentėti Jeruzalėje" *(Lk 9, 31)*. Taboras yra dingusios tikrovės simbolis. Kad Jis pasidarytų realus, reikia kopti į jį per Golgotą.

Tuo tarpu kiekvienas žmogus, kaip ir Petras, siūlo Viešpačiui pastatyti palapinę ir pasilikti ano švystelėjimo

būsenoje, kurioje „gera būti". Tai yra pasiūlymas Taborą atskirti nuo Kalvarijos. Tai noras būti perkeistam be kančios. Kai Kristus pradėjo kalbėti mokiniams, kad Jam reikės daug kentėti ir net būti nužudytam, „ėmęs Jį Petras pradėjo barti sakydamas: „Nieku būdu, Viešpatie, tai Tau neatsitiks" (*Mt 16, 22*). Bet Kristus davė Petrui labai aiškų atsakymą: „Eik nuo manęs, šėtone, nes tu mėgsti ne tai, kas Dievo, bet kas *žmonių*" (*ibid. 23*). Šiuo pastaruoju žodžiu Kristus praplečia Petro nuogąstį į visą žmogiškąją prigimtį. Ne tik Petras, bet ir kiekvienas žmogus nenori sutikti su kančia ir mirtimi. Jis tebegyvena savo dvasios gelmėse anuo rojaus prisiminimu, kada jo gyvybė, dvasios tobulai valdoma, nekentėjo ir nemirė. Jis norėtų persikelti į aną palaimintąją būseną ir joje pasistatyti palapinę. Jis norėtų pamiršti, kad žemė yra nebe rojus ir kad jo ilgesiai yra apgaulingi. Užtat visų mūsų svajonių žibėjime stovi Mozė su Eliju ir kalbasi apie kančią ir mirtį. Į visus pasiūlymus įsitaisyti šiose svajonėse Evangelija atsako kaip ir tuomet Petrui: „Jis nežinojo, ką kalbąs" (*Lk 9, 33*). *Per kančią neperėjusi egzistencija negali pakelti transcendencijos žibėjimo.* Kančios prasmė yra paruošti mūsų egzistenciją taip, kad joje suspindėtų Dievas. Taboras be kryžiaus yra iliuzija [2].

[2] Čia mes galime šiek tiek nujausti ir skaistyklos prasmę. Kadangi kelias į galutinį perkeitimą veda tik per kančią, todėl kančios situacija mums yra neišvengiama. Jeigu joje mes neatsiduriame ir jos Dievuje neiškenčiame ar per maža iškenčiame šiame gyvenime, turime jos patirti arba bent ją išbaigti antgamtinėje tikrovėje. Kitaip vartai į dangiškąjį pastovų Taborą mums pasiliks amžinai užsklęsti, nes pro juos įeiti gali tik tas, kuriame Dievas visiškai gyvena. Štai kodėl Bažnyčia šalia dangaus, kuris yra galutinė išganymo būsena, ir šalia pragaro, kuris yra galutinė atmetimo būsena, stato dar trečiąją *kančios* būseną, kurioje žmogus yra galutinai išskaistinamas ir paruošiamas. Skaistyklos esmė yra tokia pat, kaip ir kiekvienos kančios, prisiimtos ir kenčiamos Dievuje. Skaistykloje, kaip ir žemėje, kančia nubūtina žmogų tam, kad jis savo naują būtį pagrįstų Dievu. Skaistykloje, kaip ir žemėje, kančia yra kelias Dievui nusileisti į mūsų egzistenciją. Štai kodėl šventieji, ieškodami kančios žemėje, tuo pačiu jos išvengė antgamtinėje tikrovėje. Kiekvienu atveju kelias į susijungimą su Dievu eina per kančią.

PABAIGA

DIEVO NUŽUDYMAS

Ir vis dėlto žmogus gali į Dievą netikėti. Jis gali Jo nerasti nei kaip atsitiktinių būtybių pagrindo, nei nesusidurti su Juo savoje egzistencijoje. Egzistencijos susijimas su transcendencija, kaip matėme visoje šioje knygoje, glūdi pačioje jos sąrangoje. *Žmogus yra būties langas, pro kurį matyti Dievas.* Ir vis dėlto šis langas gali užsitrenkti. Jis gali prisidengti įvairiausiomis uždangomis. Jis gali būti apteptas kasdienybės kalkėmis. Jis gali Dievo nerodyti. Be abejo, šitoks egzistencijos nusistatymas visados bus tik psichologinis. Ontologinio pagrindo jis niekados neturės. *Ontologinio bedieviškumo nėra ir būti negali.* Egzistencija neišvengiamai laikosi transcencijoje, todėl savo gelmėse ji bedieviška virsti negali. *Ontologinis netikėjimas yra nebūtis.* Nužudyti Dievą savoje būtyje reiškia žlugti ir pačiam.

Tačiau ir šis psichologinis nusigręžimas nuo Dievo, ir šis sąmoningas savos būties lango užtrenkimas, kad nebūtų matyti Absoliuto, turi nepaprastos prasmės. Užsklendęs savą egzistenciją Dievui, žmogus mėgina taip sudėstyti visą save ir savo gyvenimą, tarsi šis vyktų pats iš savęs, tarsi jis turėtų pagrindą pats savyje. Tačiau tai yra ne tik psichologinė iliuzija, bet sykiu ir nepaprasta ontologinė grėsmė. Juk atsipalaiduoti nuo Dievo reiškia pasukti į nebūtį ir mėginti ją savomis jėgomis pergalėti. Nebūtis žmogui gresia visados. *Būti nebūties akivaizdoje yra amžinas žmogaus likimas.* Žmogus, gražiu Heideggerio pasakymu, yra „nebūties vietininkas" [1]. Baimėje, kaip minėjome, ši nebūties grėsmė, ši galimybė nebūti kaip tik ir atsiskleidžia. Tada mes pajaučiame, kad mes laikomės ne savimi, bet Kitu. Jeigu tad šitą Kitą paneigiame, kuo

[1] Was ist Metaphysik?, 34 p.

tada ginsimės nuo nebūties? Kieno jėga galėsime ištverti jos akivaizdoje? Atmetus Dievą, žmogui nieko kito nebelieka, kaip tik pavartoti Dostojevskio „Velnių" Kirilovo žodžius: „Jeigu Dievo nėra, tuomet aš esu dievas". Tuomet aš pats esu sau pagrindas ir mastas, tuomet aš pats turiu nugalėti nebūtį, atstatyti savo nubūtintą būtį ir šį atrastą „dieviškumą" išplėsti visoje savo egzistencijoje. Nesant Dievo, egzistencija yra priversta teigti sau dieviškąsias savybes. Bet čia kaip tik ir prasideda ana nepaprasta grėsmė. Juk kas gi įvyks, jeigu žmogus pradės elgtis kaip Dievas? Kas įvyks, jeigu egzistencija nusigręš nuo transcendencijos ir visa savo jėga palinks nebūtin? Kas įvyks, jeigu žmogus pradės tikėti, kad jis stovi pats ant savęs?

Į šiuos klausimus atsako Nietzsche savo vaizdeliu „Beprotis žmogus": „Ar jūs negirdėjote apie aną beprotį, kuris šviesų vidudienį užsidegė žiburį, lakstė po rinką ir be paliovos šaukė: „Aš ieškau Dievo! Aš ieškau Dievo!" Aplinkui stovėjo minia, kuri netikėjo į Dievą ir todėl juokėsi iš jo. Vienas klausė: „Ar Jis pražuvo?" „Ar Jis paklydo lyg vaikas?"— tyčiojosi antrasis. „Ar Jis pasislėpė? Ar Jis mūsų bijo? Gal Jis įsėdo į laivą? Gal iškeliavo?" Taip jie šaukė ir juokėsi vienas po kito. Tada beprotis puolė į jų vidurį ir pervėrė juos savo klaikiu žvilgiu. „Aš jums pasakysiu, kur yra Dievas! — sušuko jis.— *Mes Jį nužudėme:* jūs ir aš. Mes visi esame žudikai! Bet kaip mes tai padarėme? Kaip mes galėjome išgerti jūrą? Kas mums davė tokią kempinę, kad visą horizontą nušluostytume? Ką mes darėme, atkabindami žemę nuo josios saulės? Kur ji dabar skrieja? Kur mes skriejame? Ar tolyn nuo visų saulių? Ar mes nekrintame visą laiką? Atgal, į šalis, pirmyn, į visas puses? Ar yra dar viršus ir apačia? Ar mes neklajojame tarsi begalinę naktį? Ar mes nekvėpuojame tuščia erdve? Ar nepasidarė šalčiau? Ar naktis nesidaro vis juodesnė ir juodesnė? Ar nereikia degti žiburių jau priešpiet? Ar negirdime triukšmo duobkasių, kurie laidoja Dievą? Ar neužuodžiame dieviškųjų puvėsių kvapo? Ir dievai pūsta! Dievas yra miręs! Dievas pasilieka nebegyvas! Ir mes Jį užmušėme! Kuo gi mes pasiguosime, mes, žudikų žudikai? Švenčiausiasis ir Galingiausiasis, kokį tik pasaulis turėjo, pasruvo krauju po mūsų peiliais! Kas nuplaus nuo mūsų šį kraują? Kokiu vandeniu mes apsivalysime? Kokias aukas, kokius šventus žaidimus išrasime? Ar šito darbo didybė nėra per didelė mums pa-

kelti? Argi mes patys neturime tapti dievais, kad būtume jo verti?" [2] Šį pasakojimą Nietzsche baigia pastebėdamas, kad „beprotis dar tą pačią dieną įsiveržė į keletą bažnyčių ir jose giedojo Dievui *requiem aeternam.* Išvestas ir kalbinamas jis tiek teatsakė: „Kas gi yra šios bažnyčios, jei ne Dievo karstai ir Dievo antkapiai?"

Šiame vaizdelyje glūdi visa žmogaus netikėjimo tragedija, netikėjimo, suvokto pačiose jo gelmėse. Kad žmogus gali nužudyti Dievą ir savyje, ir savo gyvenime, tai mes patiriame kiekvieną dieną. Kiekviena nuodėmė yra dievažudystė. Kiekvienas nusidėjėlis yra dievažudys. Mes visi esame dalyviai ne tik anoje šiurpioje Kalvarijos kalno tragedijoje, bet ir jos istoriniame išplėtime, nes Jėzus, prasmingu Pascalio pasakymu, miršta ligi amžių galo. Tačiau Nietzsche's beprotis kelia labai įdomų klausimą: „Mes nužudėme Dievą: jūs ir aš. Bet kaip mes tai padarėme? Kaip mes galėjome išgerti jūrą? Kas mums davė tokią kempinę, kad visą horizontą nušluostytume? Ką mes darėme, atkabindami žemę nuo josios saulės?" Klausimas yra be galo prasmingas. Kokiu veiksmu įstengia žmogus užmušti savyje Dievą? Į tai atsako M. Heideggeris: „Ką žmonės darė, atkabindami žemę nuo saulės, pasako paskutinių pusketvirto šimto metų Europos istorija" [3]. Kuo tad yra būdinga ši istorija? Kas įvyko šiuo metu? Šį tarpsnį Heideggeris apibūdina tokiu trumpu posakiu: „Žmogus sukilo savuoju Aš". Ir iš tikro visa pastarųjų pusketvirto šimto metų istorija buvo ne kas kita kaip vienas didžiulis *žmogaus sukilimas.* Šiuo metu žmogus nukreipė savo žvilgį į save. Seniau jis žiūrėjo į transcendenciją. Dievas stovėjo jo dėmesio centre. Tuo tarpu pastaraisiais trimis šimtais metų žmogus nusisuko nuo Dievo ir atsikreipė į save. Dievą jis paliko savo užnugaryje, pavertė Jį viena būtybe šalia daugelio, paskelbė Jį neprieinamu, nerandamu, galop nesančiu. Todėl žmogiškasis Aš savaime atsistojo centran ir pasidarė didžiausias rūpestis. Tai ir buvo tasai Nietzsche's bepročio ieškomasis *kaip,* kuriuo žmogus nužudė Dievą. Tai ir buvo tasai veiksmas, kuriuo žmogus atkabino savo žemę nuo josios saulės. Tai ir buvo tasai indas, kuriuo jis išgėrė jūrą, ir toji kempinė, kuria jis nušluostė horizontą. Žvilgio pasukimas

---

[2] Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 125.
[3] Holzwege, 241 p., Frankfurt a. M., 1950.

nuo Dievo į save yra tokios nepaprastos reikšmės, kad jis visą naująją istoriją esmingai atskiria nuo senosios.

Tačiau Nietzsche's beprotis nepasitenkina tiktai paklausęs, kaip žmogus galėjo Dievą nužudyti, bet sykiu vaizduoja ir tą naują buvimą, kurį žmogus pradėjo jau be Dievo. Atkabintos žemės simbolis čia yra nuostabiai gilus. Atsitraukęs nuo Dievo žmogus pasidaro tarsi nuo saulės atsipalaidavusi žemė, lekianti į tuščią ir tamsią erdvę. Čia viskas yra susimaišę. Čia nežinia, kur yra apačia ir kur viršus, nes nebėra centro. Čia darosi kas kartą vis šalčiau ir tamsiau. Čia aptemsta visi pavidalai, ir reikia žiburius degti jau priešpiet. Iš tikro, jeigu žmogus yra Dievo paveikslas, tai atsikabinti nuo Jo reiškia atsikabinti nuo savo Originalo, nuo savo Modelio, nuo savos egzistencijos Pagrindo. Argi paveikslas negyvena savo Originalo prasme? Ir kuo gi jis virsta šį Originalą paneigęs? Bedieviškoje egzistencijoje girdėti Dievą laidojančių duobkasių triukšmas. Bet ar tai nėra triukšmas, kad išsklaidytų begalinę anos tuščios erdvės tylą? Bedieviškoje egzistencijoje jausti dieviškųjų puvėsių kvapas. Bet ar tai nėra ženklas, kad pati mūsoji egzistencija pradėjo pūti? Dievas yra miręs, ir mes skriejame nežinia kur. Todėl Nietzsche's beprotis ir klausia, kas nuplaus nuo mūsų Viešpaties kraują. „Kokiu vandeniu mes nusivalysime?" Kokias aukas turėsime sudėti, kad grįžtume atgal? Kokius šventus žaidimus turėsime išrasti, kad permaldautume mirusį Dievą ir Jam leistume mumyse vėl prisikelti? Naujoji istorija yra atsistojusi ant pat bedugnės kranto.

Įdomiausias tačiau yra paskutinysis Nietzsche's beprotio klausimas: „Ar šito darbo didybė nėra per didelė mums pakelti? Argi mes neturime patys tapti dievais, kad būtume jo verti?" Kitaip sakant, ar egzistencija gali pakelti transcendencijos ištrėmimą? Ar žmogus gali egzistuoti be Dievo, pats nevirtęs dievu? Pats beprotis kėlė šį klausimą iš gilaus savo nusivylimo. Rinkoje stovinti ir jį išjuokianti minia anaiptol nebuvo *dievų* minia. Ji nesuprato savo darbo prasmės ir reikšmės. Dievažudystė jai atrodė esanti toks pat žygis, kaip ir visi kiti jos kasdieniniai darbai. Bet beprotio žvilgis buvo žymiai skvarbesnis. Jis suvokė, kad nužudyti Dievą yra pats didžiausias žygis, koks tik gali būti. Egzistencija, kuri pajėgia tai padaryti ir nežlunga pati, turinti būti dieviška savo esmėje. Tuo tarpu rinkos minia šio dieviškumo kaip tik neturi. Ji yra dievažudė, pati to nesuprasdama. Ji žūsta sykiu su Dievo

mirtimi, nors to ir nejaučia. Todėl beprotis sviedė savo žiburį į žemę, sudaužė jį ir sušuko: „Aš ateinu per anksti. Man dar ne laikas! Šis nepaprastas įvykis yra dar tik pakeliui... Šis žygis yra jiems dar tolesnis negu tolimiausios žvaigždės. *Ir vis dėlto jie jį atliko!*" Vis dėlto minia nužudė Dievą, nors ir nesuprasdama šio savo akto giliausios reikšmės. Todėl ji ir pasidarė, kaip žemė, atkabinta nuo saulės, nebesuvokdama, kur yra viršus ir kur apačia. Ji stovi ir juokiasi iš žmogaus, su žiburiu rankoje ieškančio Dievo. Tačiau ji nesupranta šio ieškojimo prasmės. *Egzistencija pačia savo esme ieško Dievo, nes ji pati nėra Dievas.* Žmogus gali Dievą išguiti iš savęs. Jis gali Jį nužudyti. Tačiau šis darbas jam visados yra per didelis. Šis darbas atskleidžia jam begalinę tuštumą, kuria jis turi kvėpuoti ir kurioje jis turi gyventi. Todėl žmogus užsidega šioje nebūties tamsoje žiburį ir vėl eina ieškoti prarasto Dievo. Nietzsche's beprotis kaip tik ir yra tokios ieškančios egzistencijos simbolis. Jis yra tragiškas kaip ir visa pastarųjų amžių istorija. Tačiau jis yra labai būdingas. Jis rodo, kad *egzistencija bedievybės pakelti negali, jeigu ji tik suvokia šiosios reikšmę.* Bedievybė yra tik psichologinis kasdienybės nusiteikimas. Prapuolimas pasaulyje atitraukia žmogų ne tik patį nuo savęs, bet ir nuo transcendencijos. Tačiau kai tik žmogus išsivaduoja iš kasdienybės pinklių, kai tik jis atsigręžta į save, jis tuoj pasijunta esąs tuštumoje ir eina ieškoti prarasto Dievo. *Dievo ieškojimas yra egzistencijos sąmonės aktas.* Suvokusi save, egzistencija suvokia ir Dievą.

Tai ir buvo pagrindinė šios knygos mintis. Tebūna tad mums leista šiuos lapus užsklęsti nuostabiu, jau sykį minėtu šv. Augustino posakiu:

Noli foras ire, in te ipsum redi;
in interiore homine habitat
VERITAS.

LEIDĖJŲ ŽODIS

Leisdamas „Didžiojo inkvizitoriaus" antrąjį leidimą 1950 m., A. Maceina autoriaus žodyje rašo apie sumanytą studijų ciklą „Cor inquietum", kurį turėjo sudaryti mažiausiai penkios knygos. Tačiau realizuodamas šį sumanymą, autorius apsiribojo trimis knygomis, kuriose išanalizavęs neigiamą žmogaus santykį su Dievu, ėmėsi kitos trilogijos, skirtos teigiamam Dievo ir žmogaus ryšiui nušviesti. Tad liko neparašyta knyga „Kova su Dievu" (A. Mickevičiaus „Vėlinių" pagrindu) bei studija, paremta F. Dostojevskio romanu „Nusikaltimas ir bausmė". Pirmoji trilogija — filosofinė, antroji („Saulės giesmė", 1954 m.; „Didžioji padėjėja", 1958 m.; „Dievo avinėlis", 1966 m.) — daugiau teologinė, skirta religijos apologijai.

Šios dvi trilogijos — A. Maceinos pokarinio periodo filosofinių apmąstymų branduolys. Jose jis išsiaiškino pagrindinius žmogaus egzistencijos klausimus, kurie vėliau paskatino autorių imtis sistemiškų teorinių filosofijos ir religijos studijų (turima galvoje „Religijos filosofija", 1976 m., bei „Filosofijos kilmė ir prasmė", 1978 m.).

Rengiant spaudai trilogiją „Cor inquietum", buvo pataisytas tik vienas kitas rašybos ir skyrybos mažmožis, šiek tiek suvienodinta tikrinių vardų originalo rašyba; visai nebuvo liečiama leksika. Bibliografinės nuorodos išnašose paliktos tokios, kokias jas pateikė pats autorius.

* * *

Serijoje „Iš Lietuvos filosofijos palikimo" planuojama paskelbti visus atskirais leidiniais išėjusius A. Maceinos veikalus ir svarbesnius straipsnius. Tai sudarys dvylika stambių tomų. Į kiekvieną tomą bus stengiamasi chronologiškai sudėti artimos tematikos darbus. Numatoma tokia A. Maceinos „Raštų" struktūra ir leidimo seka:

I tomas: KULTŪROS FILOSOFIJA („Kultūros filosofijos įvadas", 1936 m.; „Pirminės kultūros pagrindai", 1936 m.; „Kultūros sintezė ir lietuviškoji kultūra", 1938 m.)

II tomas: SOCIALINĖ FILOSOFIJA („Socialinis teisingumas", 1938 m.; „Buržuazijos žlugimas", 1940 m.)

III tomas: Trilogija „COR INQUIETUM" („Didysis inkvizitorius", 1946 m.; „Niekšybės paslaptis", 1964 m.; „Jobo drama", 1950 m.)

IV tomas: TEOLOGINĖS-FILOSOFINĖS STUDIJOS („Saulės giesmė", 1954 m.; „Didžioji padėjėja", 1958 m.; „Dievo avinėlis", 1966 m.)

V tomas: RELIGIJA DABARTIES PASAULYJE („Bažnyčia ir pasaulis", 1970 m.; „Didieji dabarties klausimai", 1971 m.; „Krikščionis pasaulyje", 1974 m.)

VI tomas: BENDRIEJI FILOSOFIJOS KLAUSIMAI („Filosofijos kilmė ir prasmė", 1978 m.; „Filosofijos keliu", 1979 m.; „Asmuo ir istorija", 1981 m.)

VII tomas: RELIGIJOS FILOSOFIJA („Religijos filosofija", t. 1, 1976 m.; „Dievas ir laisvė", 1985 m.; „Išsilaisvinimo teologija", 1986 m.; „Ora et labora", 1987 m.)

VIII tomas: PEDAGOGIKOS FILOSOFIJA („Tautinis auklėjimas", 1934 m.; „Pedagogikos istorija", t. 1, 1940 m.)

IX tomas: STUDIJOS IR STRAIPSNIAI

X tomas: STUDIJOS IR STRAIPSNIAI

XI tomas: RECENZIJOS, LAIŠKAI, POEZIJA

XII tomas: DARBAI, PARAŠYTI VOKIEČIŲ KALBA („Sovietinė etika ir krikščionybė", 1969 m.; paskaitos bei kita rankraštinė medžiaga)

LOTYNIŠKŲ IR KITŲ KALBŲ ŽODŽIŲ BEI POSAKIŲ ŽODYNĖLIS

Ad majorem Dei gloriam — didesnei Dievo garbei
Ama et fac quod vis — mylėk ir daryk ką nori
Amor fati — likimo meilė

Caritas — meilė
Carpe diem — *pažodžiui* skink dieną; išnaudok laiką, naudokis diena, naudokis proga
Circenses — žaidimai
Cum hoc ergo propter hoc — po to, vadinasi, dėl to
Civitas diaboli — velnio valstybė
Consummatum est — atlikta
Coincidentia oppositorum — priešybių sutapimas
„Cor inquietum" — „Nerami širdis"
Creatio continua — nepaliaujamas kūrimas
Credo — tikiu

Deus deceptor — Dievas apgavikas
Dies illa, dies irae — šita diena — rūsties diena
Dixi — pasakiau
Dona nobis pacem — duok mums taiką

Ex Oriente lux — šviesa sklinda iš Rytų
„Exultet" — „Tedžiūgauja"

Fiat — tebūnie

Gratias agimus! Domine, salvum fac magnum imperatorem! — Dėkojame! Viešpatie, apsaugok didįjį imperatorių!

Hic et nunc — čia ir dabar
Holocaustis non delectaberis — nesidžiaugsi aukomis
Homo atheista — bedievis žmogus

Individuum ineffabile — nenusakomas individas
In nuce — *pažodžiui* riešute; glaustai, iš esmės

„Magnificat" — „Šlovina"

Natura prius — gamta pirmesnė
Nec aliter quam dicendo facis — darai ne kitaip, kaip tik sakydamas
Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas — neik už savęs, grįžk į save patį: žmogaus viduje glūdi tiesa

Odi profanum volgos — nekenčiu prastuolių minios

Pereant — težūva
Pondus meum amor meus — mano svoris yra mano meilė
Post panem — pavalgę
Post hoc — po to
Potentia oboedientialis — paklusni galia
Pulchrum est quod visum placet — gražu tai, kas patraukia akis
Puritas essendi — būties tyrumas

Redactus sum in nihilum — esu paverstas niekais
Requiem aeternam — amžiną atilsį
Rex tremendae majestatis, qui salvandos salvas gratis, salve me, fons pietatis — baisingas didybės karaliau, kurs iš savo malonės gelbsti to reikalinguosius, išgelbėk ir mane, pamaldumo šaltini
Rorate coeli desuper — rasokite, dangūs, iš savo aukštybių

Sic volo, sic iubeo — taip noriu, taip įsakau
Sobrii estote et vigilate — būkite blaivūs, budėkite
Superna gratia — aukščiausioji malonė
Symbolum athanasianum — Atanazijaus simbolis

Terra deserta et invia et inaquosa — apleista žemė, be kelio ir be vandens
Tremenda Majestas — baisinga didybė

Unum necessarium — viena, kas būtina

Vade, satana — šalin, šėtone
Via unitiva — vienintelis kelias
Vita mutatur, non tollitur — gyvenimas keičiasi, bet nėra sunaikinamas

* * *

Hybris *(gr.)* — įžūlumas

Talitá kum *(aramėjų k.)* — mergaite, kelkis

A la thèse *(pranc.)* — tezių [romanas]
„Le problème du mal" *(pranc.)* — „Blogio problema"
Qui veut faire l'ange, fait la bête *(pranc.)* — kas nori atrodyti angelas, yra kvailys

„Duineser Elegien" *(vok.)* — „Duino elegijos"
„Existenzphilosophie in geistigen Leben der Gegenwart" *(vok.)* — „Egzistencinė filosofija dvasiniame dabarties gyvenime"

Der Geist, der stets verneint *(vok.)* — viską neigianti dvasia
„Der Gottesgedanke" *(vok.)* — „Dievo idėja"
„Das Heilige" *(vok.)* — „Kas yra šventa"
Hier ist des Säglichen Zeit, hier seine Heimat *(vok.)* — čia yra sakymo metas, čia jo tėvynė
Das Offene *(vok.)* — tai, kas atvira; erdvė
„Sein und Zeit" *(vok.)* — „Būtis ir laikas"
„Über den Humanismus" *(vok.)* — „Apie humanizmą"
„Wille zur Macht" *(vok.)* — „Valia valdyti"
Wohnzimmer *(vok.)* — svetainė
„Wom Ewigen im Menschen" *(vok.)* — „Apie tai, kas amžina žmoguje"

VARDŲ RODYKLĖ

Abelis 251, 361, 395
Abraomas 22, 229, 434, 580—581
Adomas 35, 231, 352, 489, 559
Aischilas 225, 399, 469
Ambrozaitis K. 418
Apolis 291
Apolonijus (V. Solovjovo veikalo „Trys pokalbiai" personažas) 218, 253, 278—280, 286—287, 323—326, 328, 335, 355, 369—371, 373—374, 378, 386, 389, 397, 416—417
Arimanas 528, 589
Aristotelis 35, 112, 267, 423, 444, 470
Augustas 262
Augustinas 35, 86, 114, 169, 340, 450, 489—490, 529, 564, 567—568, 596, 605

Baldadas Schuachietis 506, 509, 511, 592
Barabas 390, 392
Berdiajevas N. 38, 44—45, 72, 101, 104, 235—236, 239, 595, 598
Bistras L. 418
Blondel M. 441—442
Boecijus 114, 533
Bolnovas O. 522, 551
Bossuet J. B. 86, 222, 231
Buber M. 31
Bulgakovas S. 70, 157
Burckhardt G. 82

Cezaris 262, 344
Croce B. 36

Čingischanas 184

Dambrauskas-Jakštas A. 9, 222, 231, 418, 577
Danielius 185, 323
Dante 70, 89
Descartes R. 178, 467
Donelaitis K. 9
Dostojevskis F. 21, 29—34, 37, 41—45, 54, 59—60, 62—64, 68—76, 83—92, 96—106, 108, 110, 114, 129—133, 136, 151, 160, 188, 198, 200—204, 209, 277, 287, 295, 301, 318—319, 326, 380, 402, 419, 426, 431, 436, 528, 548, 585—586, 602
Dovydas 59, 95, 185
Duns Scotus 228, 240
Durkheim E. 573
Dzeusas 399

Ebner F. 88
Eckhart J. 581
Elifazas Temanietis 468—473, 476, 489, 506, 508—511, 579, 591—592
Elijas 116, 221, 599—600
Eljus 569—570, 584, 592—594
Estera 311
Ezechielis 152

Folkneris V. 11
Frank S. 45

Geda S. 20
Gehlen A. 518
Girnius J. 9
Glaukas 161, 454
Goethe J. W. 69—71, 98, 223, 380
Gorgona 13
Grigalius 262
Gronis L. 418
Guardini R. 44—45, 54, 73, 127, 129—130, 133, 201

Hadas 557, 559
Hanibalas 261
Hartmann N. 35, 87
Hefaistas 469
Hegel G. W. F. 19, 32, 85—86, 212
Heidegger M. 11, 34—35, 37—41, 424, 430, 440, 442, 450—453, 461, 465, 467, 470, 474, 478, 519, 521, 601, 603
Heimsoeth H. 100
Heraklitas 529
Herbačiauskas J. A. 18
Hermis 399
Hipokratas 261
Hölderlin J. Ch. F. 37
Homeras 269, 558
Horacijus 522, 538, 540—541
von Humboldt W. 444

Ibn Chaldunas 235
Ibsen H. 243, 344
Ivanovas V. 71
Izaijas 152, 168, 170, 185, 228, 474
Izaokas 581
Izraelis 572

Jahvė 222
Jaspers K. 425, 441—442, 445, 449, 458, 460—461, 467—468
Jėzus Kristus 30, 42—44, 49, 51—53, 55—71, 75—85, 87—100, 102, 104—106, 108—112, 116—117, 124—130, 133, 135—155, 158—160, 163, 166—168, 170—193, 198—204, 211, 216, 218—219, 221, 228—234, 237—243, 248—250, 252—266, 268—283, 285—292, 294—299, 302—303, 305—319, 321, 323—328, 331—340, 343—349, 352—360, 363, 366—367, 369, 371, 374—399, 401, 404—408, 410—413, 415—417, 419, 436, 453, 463—464, 474, 489—490, 497, 517, 528, 559, 573, 575, 577, 580—581, 599—600, 603
Jobas 21—22, 30, 32, 222, 269, 311, 423—426, 430—438, 440—441, 443—449, 451, 455—460, 462—473, 475—483, 485—489, 493—501, 503—504, 506—515, 517, 524—526, 531, 536—538, 543, 545—547, 551—557, 559—560, 565—572, 577—580, 582—584, 586, 590—594, 596, 598
Joel K. 226
Jokūbas 116, 434, 599
Jonas (apaštalas) 116, 168, 170, 200, 204, 219, 239, 241, 250—251, 260—261, 272, 278, 280, 374—375, 382, 397, 400, 410, 412—415, 575
Jonas Krikštytojas 260—261
Jonas (V. Solovjovo veikalo „Trys pokalbiai" personažas) 252, 255—257, 264, 280, 308, 310—311, 320, 338, 382, 388, 410, 412—415
Judas 83, 279, 286
Judita 311
Julianas Apostata 262, 344—345
Juozapas 153, 581
Jupiteris 37
Juras P. M. 31, 431

Kaifas 279, 411, 581
Kainas 251—252, 326, 361, 395—396
Kairys A. 29
Kamiu A. 9
Kampmann Th. 62
Kant I. 9, 11, 19, 48, 470
Karamazovas Alioša (F. Dostojevskio romano „Broliai Kara-

mazovai" personažas) 45, 47—53, 55—57, 59—62, 64, 69, 75, 79, 95, 102—103, 277, 301, 585
Karamazovas Dimitrijus (F. Dostojevskio romano „Broliai Karamazovai" personažas) 45, 47, 69, 436
Karamazovas Ivanas (F. Dostojevskio romano „Broliai Karamazovai" personažas) 44—62, 64, 66—67, 69, 74—75, 79, 93, 95, 98, 102—103, 277, 295—296, 301—302, 347, 352, 402, 585—586
Katiliškis M. 7
Kazokas V. 29
Kefas 291
Kierkegaard S. 9, 22, 31—32, 441—442
Kirilovas (F. Dostojevskio romano „Velniai" personažas) 74, 602
Klages L. 101, 103—104, 454
Klemensas Aleksandrietis 200
Konradas (A. Mickevičiaus „Vėlinių" personažas) 30, 302, 401—402, 426, 470, 483, 491—496, 500, 561—562, 584
Konstantinas Didysis 253—254, 304
Kudirka V. 9, 18

Lange K. 418
Laplace P. S. 442
Leibniz G. W. 586—587
Leonas XIII 96, 170
Levy-Bruhl L. 573
Lysenka T. 16
Liuciferis 240, 584
Loch V. 436—437
Lukas 116, 463, 599
Luther M. 324

Maceina A. 5, 7—14, 16, 18—23
Magdalena 118
Maironis 9
Makabiejai 433
Marcel G. 32, 321, 441—442
Marija 50—51, 228, 372, 580
Marija (Naujojo Testamento personažas) 463—465
Martinaitis M. 9
Matas 67, 172
Mauriac F. 69, 200
Mefistofelis 71, 223, 380
Merežkovskis D. 71—72, 132
Mickevičius A. 30, 295, 302, 401—402, 426, 469, 483, 491, 500, 528, 561—562, 584
Mykolaitis-Putinas V. 9, 136, 418
Mykolas 233
Minerva 37
Myškinas L. (F. Dostojevskio romano „Idiotas" personažas) 75
Morgan L. H. 573
Morta (Naujojo Testamento personažas) 463—464, 497
Mozė 116, 153, 221, 396, 433—434, 574, 599—600
de Munnynck M. 532
Muzilis R. 11

Nastasja Filipovna (F. Dostojevskio romano „Idiotas" personažas) 75
Newman J. H. 239
Nietzsche F. 38, 192, 223, 344, 351, 454, 535, 602—605
Nikolajus Kuzietis 581
Nojus 230, 395
Novalis 37, 41, 443

O'Brien (Dž. Orvelo romano „1984" personažas) 340—342
Orestas 557—558
Orfėjas 474
Orionas 477
Ormuzdas 528, 589
Ortega y Gasset J. 190, 441—442, 454
Orwell G. 340, 342, 362
Otto R. 572

Papini G. 200
Parmenidas 588
Pascal B. 9, 52, 603

Paulius (apaštalas) 160, 169, 178, 183, 240—241, 254, 262, 266—268, 291, 306, 318—319, 338, 346, 349—350, 366, 394, 398—400, 410, 412—415, 597
Paulius (V. Solovjovo veikalo „Trys pokalbiai" personažas) 98, 255, 269, 311, 313, 410, 414—415
Peterich E. 558, 560
Petras (apaštalas) 56, 76, 262, 279, 286, 387, 410—411, 413—415, 529, 573, 575, 581, 599—600
Petras II (V. Solovjovo veikalo „Trys pokalbiai" personažas) 98, 116, 252, 255, 280, 305, 307—308, 310—311, 320, 324, 335, 382, 388, 410—411, 414—415, 417
Pijus 262
Pilypas 186
Platonas 19, 37, 161, 209, 267, 454, 470, 590
Plejadės 477
Poncijus Pilotas 185, 228, 389—391, 394
Prometėjas 225, 399, 402—403, 469
Protėjas 17
Prustas M. 11

Radauskas H. 20
Raskolnikovas R. (F. Dostojevskio romano „Nusikaltimas ir bausmė" personažas) 72—75, 80, 190, 426
Rehm W. 460
Renan J. E. 258
Rickert H. 39, 69
Ryckmans A. 586—587
Rilke R. M. 34—35, 37—38, 41, 123, 323, 428, 473—474, 501—502, 505, 522—523, 529—530, 533, 539—540, 544—545, 552, 555, 563, 565, 573, 599
Rogožinas P. (F. Dostojevskio romano „Idiotas" personažas) 75
Romulas 262
Rousseau J. J. 104
Rozanovas V. 45, 60, 62
Ruta 311

Safo 557
Sartre J. P. 441—442
Saulius 160, 401
Scheler M. 48, 159, 184
Schopenhauer A. 9, 466
Sidaravičius A. 418
Simonas 412
Smerdiakovas (F. Dostojevskio romano „Broliai Karamazovai" personažas) 46
Smith W. (Dž. Orvelo romano „1984" personažas) 340—342, 362
Sofaras Naamietis 506, 508—509, 511, 592
Sokratas 11, 19, 267
Solovjovas V. 21, 31, 41—43, 86, 97, 209—221, 240, 243—244, 247—249, 252—259, 261, 264—265, 271, 273—274, 276—280, 282, 285—286, 289, 291—296, 299, 301, 303—304, 314—316, 318—321, 323, 328—329, 330, 336, 338, 343—346, 350, 354, 363, 368—369, 374, 377—378, 382, 386, 388—389, 397, 400—401, 410—416, 418—420, 431
Spengler O. 235
Sprager E. 143
Steinbüchel 45
Strauss D. F. 258
Suhard 419
Svidrigailovas (F. Dostojevskio romano „Nusikaltimas ir bausmė" personažas) 73

Šalkauskis S. 9, 418
Šekspyras V. 11
Šestovas L. 32
Šilkarskis V. 31, 42—43, 216, 418

Tamošaitis I. 418
Teresė 245
Tevernier E. 216
Thurnwald 573

Timūras 184
Titas 262
Tobijas 311
Tolstojus L. 132, 204, 574, 590
Tolstojus N. 216
Tomas Akvinietis 40, 114, 228, 275, 470

de Unamuno M. 441—442

Vico G. 235

Wolynski 45

Zaratustra (F. Nyčės veikalo „Taip kalbėjo Zaratustra" personažas) 124, 351
Zosima (F. Dostojevskio romano „Broliai Karamazovai" personažas) 46, 74, 102—103
Zweig S. 31

TURINYS

Šliogeris A. Antano Maceinos sugrįžimas 5

COR INQUIETUM

I. DIDYSIS INKVIZITORIUS

Autoriaus žodis pirmajam leidimui 29
Autoriaus žodis antrajam leidimui 29
Autoriaus žodis trečiajam leidimui 31

ĮVADAS 34
Filosofija ir poezija 34

I. LEGENDOS PRASMĖ 44
1. Psichologinė legendos prasmė 44
2. Moralinė legendos prasmė 55
3. Metafizinė legendos prasmė 63

II. LEGENDOS ISTORIOSOFIJA 72
1. Dialektinė legendos sąranga 72
2. Priešginybės pasaulio istorijoje 85
3. Priešginybės žmogaus prigimtyje 100
4. Laisvės ir laimės priešginybė 113

III. LEGENDOS PROBLEMATIKA 142
1. Duonos problema 142
2. Sąžinės problema 160
3. Vienybės problema 184

PABAIGA 200
Tylintis Kristus 200

II. NIEKŠYBĖS PASLAPTIS

Įvadas. SOLOVJOVO LŪŽIS 209
1. Utopinis istorijos vaizdas 209
2. Krikščioniškasis istorijos vaizdas 215

I. ANTIKRISTINĖ DVASIA ISTORIJOJE 222
1. Religinis istorijos pobūdis 222
2. Kristus istorijos centre 227
3. Antikristo samprata 237
II. ANTIKRISTINĖS DVASIOS ŽENKLAI 244
1. Savimeilė 244
2. Kristaus laikymas pirmataku 253
3. Prisikėlimo neigimas 264
4. Velniškasis sutvirtinimas 272
5. Paleistuvinė kilmė 278
III. ANTIKRISTINĖS DVASIOS VEIKLA 290
1. Pasislėpimas kaip veiksena 290
2. Antgamtiškumo išskyrimas 299
3. Kristaus vietos užgrobimas 314
4. Dievo išniekinimas 321
IV. ANTIKRISTINĖS DVASIOS KARALYSTĖ 327
1. Panašumas į Kristaus Karalystę 327
2. Prievartinė meilė 331
3. Antikristo evangelija 343
4. Vienybė 354
5. Gerovė 363
6. Linksmybė 369
V. BAŽNYČIA ANTIKRISTO PRIESPAUDOJE 380
1. Ištrėmimas į dykumas 380
2. Persekiojimai 387
3. Atkritimas nuo Dievo 398
Pabaiga. GRĮŽIMAS Į PRADŽIĄ 409
ŽODIS UŽBAIGAI 418

III. JOBO DRAMA

Autoriaus žodis 423
ĮVADAS 432
Jobo knyga 432
I. EGZISTENCINIS MĄSTYMAS 444
1. Nemąstanti kasdienybė 444
2. Mąstymo kilimas iš kančios 458
3. Klausimas kaip mąstymo riba 472
4. Transcendencijos atsakymas 483
II. EGZISTENCIJOS ANALIZĖ 497
1. Egzistencinė nuotaika 497
2. Egzistencija kaip pašaukimas 513
3. Egzistencijos praeinamumas 529
4. Egzistencijos pabaiga 545

III. TRANSCENDENCIJA 561
1. Susidūrimas su Dievu 561
2. Dievo pergyvenimas 569
3. Kančia Dievo akivaizdoje 585
PABAIGA 601
Dievo nužudymas 601
Leidėjų žodis 606
Lotyniškų ir kitų kalbų žodžių bei posakių žodynėlis 608
Vardų rodyklė 610

Mokslinis leidinys
Serija
„Iš Lietuvos filosofijos palikimo"

Macelna Antanas

RAŠTAI, t. 3

Redakcijos vedėjas *Antanas Rybelis*
Redaktorė *Ramutė Rybelienė*
Dailininkas *Sigitas Šniras*
Meninė redaktorė *Romana Kungytė*
Techninė redaktorė *Birutė Adomaitienė*
Korektorės: *Nijolė Gineitienė, Irena Daugirdienė*

Duota rinkti 1990 02 12. Pasirašyta spaudai 1990 09 18. S. L. Nr. 255. Formatas 84×108/32. Popierius spaudos Nr. 2. Garnitūra „Baltika", 10 punktų. Iškilioji spauda. 32,76 sąl. sp. l. 33,23 sąl. spalv. atsp. 37,96 apsk. leid. l.
Tiražas 25 000 egz. Užsakymas 4349. Kaina 6 rb.
„Mintis" leidykla, 232600 Vilnius, Z. Sierakausko 15
Spaudė „Vilties" spaustuvė, 232600 Vilnius, A. Strazdelio 1

Maceina A.

Ma32 Raštai.— V.: Mintis, 1990.—618 p.—(Iš Lietuvos filosofijos palikimo).

[T. 3]: Trilogija „Cor inquietum" / [Ž. str. „A. Maceinos sugrįžimas", p. 5—23, A. Šliogerio].—619, [1] p.: portr.— Bibliogr. išnašose.— ISBN 5-417-00338-7

Šiame raštų tome skelbiami lietuvių filosofo A. Maceinos (1908—1987) egzistencinės filosofijos stiliumi, eseistiškai parašyti darbai, kurie sudaro ciklą „Cor inquietum" („Nerami širdis"), skirtą Dievo ir žmogaus santykiams nušviesti. Kiekvienoje ciklo knygoje ši problema interpretuojama remiantis kokiu nors literatūros veikalu: „Didžiajame inkvizitoriuje" žmogaus ir Dievo santykiai analizuojami remiantis F. Dostojevskio romanu „Broliai Karamazovai", „Jobo dramoje" — bibline Jobo knyga, o „Niekšybės paslaptyje" — rusų filosofo V. Solovjovo veikalu „Trys pokalbiai".

M $\frac{0302010000—147}{M851(08)—90}$ 14—90 UDK 101.9 Maceina

SERIJA
„IŠ LIETUVOS FILOSOFIJOS PALIKIMO"

Šios serijos tikslas — pateikti pozityviosios lietuvių filosofinės ir visuomeninės minties raidos kontūrus.

1.
Ž. LIAUKSMINAS. Raštai

2.
A. SKORULSKIS. Raštai

3.
B. DOBŠEVIČIUS. Raštai

4.
K. NARBUTAS. Raštai

5.
A. DAUGIRDAS. Raštai

6.
R. BYTAUTAS. Raštai

7.
VYDŪNAS. Raštai. 1—3 t.

8.
J. ŠLIŪPAS. Raštai. Religijotyra

9.
S. ŠALKAUSKIS. Raštai. 1—5 t.

10.
L. KARSAVINAS. Raštai. 1—3 t.

11.
P. PAKARKLIS. Raštai. Ateizmas

12.
O. MILAŠIUS. Raštai

13.
V. MYKOLAITIS-PUTINAS. Raštai

14.
V. SEZEMANAS. Raštai. Gnoseologija

15.
V. SEZEMANAS. Raštai. Logika

16.
V. SEZEMANAS. Raštai.

Filosofijos istorija

17.

V. SEZEMANAS. Raštai. Estetika

18.

J. REPŠYS. Raštai

19.

J. V. VINCIŪNAS. Raštai. Gnoseologija

20.

K. RICKEVIČIŪTĖ. Raštai.
Filosofijos istorija

21.
A. DAMBRAUSKAS-JAKŠTAS. Raštai

22.
P. DOVYDAITIS. Raštai

23.
I. TAMOŠAITIS. Raštai

24.
P. KURAITIS. Raštai. 1—2 t.

25.
A. MACEINA. Raštai. 1—12 t.

26.
J. GIRNIUS. Raštai. 1—4 t.

27.
A. MALIAUSKIS. Raštai

28.
P. MANTVYDAS. Raštai

29.
P. JAKAS. Raštai

30.
J. KELIUOTIS. Raštai